Digitized by the Internet Archive
in 2023

https://archive.org/details/revue-philosophique-de-louvain_1906_13

125

B
2
R42

REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

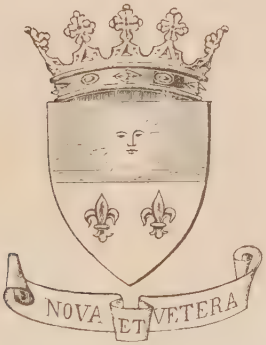
Revue
Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Directeur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



TREIZIÈME ANNÉE

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, rue des Flamands, 1

1906

Louvain. — Imprimerie de l'Institut supérieur de Philosophie,
rue de Tirlemont, 138-140, et rue Vésale, 4. — J. Claes, direct.-gérant.

I.

UN PROBLÈME " PASCALIEN ".

LE PLAN DE L'APOLOGIE.

(*Suite.**)

II.

Nous avons proposé une solution au problème du plan de l'*Apologie*. Notre tâche n'est point terminée. Il nous reste à résoudre un problème intimement lié au précédent : dans quel ordre convient-il de ranger les *Pensées ?*

Les éditeurs, d'après la solution qu'ils donnent à la question du plan, se divisent encore une fois. Les « dogmatistes », qui pensent avoir découvert la distribution de l'*Apologie*, la reproduisent dans l'édition des *Pensées*. Il en est dont l'assurance est grande. Ainsi le chanoine Didiot divise les *Pensées* en huit chapitres. Le Chapitre premier comprend un article *préliminaire* et quatre autres articles. Le Chapitre deuxième contient six sections subdivisées, chacune, en de nombreux articles ! Les éditeurs « pyrrhoniens », qui considèrent vaine la tentative de retracer le plan de l'*Apologie*, ne suivent point tous une méthode identique dans la publication des *Pensées*. M. Gustave Michaut prend un parti diamétralement opposé à celui des Frantin et des Faugère, des Rocher et des

*) Voir *Revue Néo-Scolastique*, t. XII, pp. 418-453.

Didiot. Dans son édition, admirablement consciencieuse, il reproduit le désordre même du cahier appelé l'autographe. Au lecteur, mis en contact presque direct avec les documents tels que le temps nous les a laissés, le soin de se faire à soi-même son édition des *Pensées*. C'est d'ailleurs une manière de publier les fragments posthumes du maître écrivain, analogue à celle que Port-Royal avait songé tout d'abord à adopter. « La première qui vint dans l'esprit, nous raconte Etienne Périer, et celle qui était sans doute la plus facile, était de les faire imprimer tout de suite dans le même état où on les avait trouvés. » L'on ne put s'y tenir et, entre autres, pour une raison qui n'a point perdu de sa valeur. « Mais l'on jugea bientôt, continue-t-il, que de le faire de cette sorte c'eût été perdre presque tout le fruit qu'on en pouvait espérer, parce que... il y avait tout sujet de croire que l'on ne considérerait ce volume... que comme un amas confus, sans ordre, sans suite et qui ne pouvait servir à rien » [1]).

D'un autre côté, on se vit contraint de renoncer à « refaire » l'ouvrage dont Pascal ne laissait qu'une ébauche. « Ainsi, ajoute la Préface, pour éviter les inconvénients qui se trouvaient dans l'une et l'autre manière de faire paraître ces écrits, on en a choisi une entre deux »... [2]) Sans tenir compte du plan, on groupa les *Pensées* autour de certains titres résumant leur contenu. Tel fut le principe de classement adopté, non seulement par Port-Royal, mais aussi par Condorcet et l'abbé Bossut. Deux des meilleures éditions modernes, celles de Havet et de M. Léon Brunschvicg, s'en inspirèrent pareillement. Il est même intéressant de constater combien les raisons pour lesquelles ce dernier éditeur suivit la méthode de Port-Royal reproduisent les raisons qu'Etienne Périer nous expose dans sa Préface. « Certes, écrit M. Brunschvicg, nous n'avons aucune objec-

1) *Pensées*. Préface de Port-Royal, p. CXCI.
2) *Ibid.*

tion contre l'entreprise dont M. Michaut s'est acquitté avec une si admirable conscience... Mais à généraliser le procédé, nous risquerions de rendre les *Pensées* inintelligibles et inaccessibles à neuf lecteurs sur dix ; nous ferions taire la voix de celui qui a dit : *Le silence est la plus grande persécution* » [1]). Renonçant, d'un autre côté, à découvrir le plan des *Pensées*, à quel parti pouvait-on encore s'arrêter ? « Un seul parti n'était pas absolument impossible. C'était — sans tenir compte des témoignages qui se rapportaient à l'œuvre littéraire de Pascal — de faire fond exclusivement sur les fragments écrits par Pascal lui-même, de rechercher de quelle façon ils se rapprochaient les uns des autres par l'identité de leur contenu, de quelle façon ils se liaient entre eux pour offrir une continuité logique » [2]).

En présence de ces divergences profondes qui séparent les éditeurs, quelle attitude doit être la nôtre ? Le parti auquel ils se sont arrêtés pour le classement des *Pensées* leur a été principalement dicté par la solution qu'ils ont donnée au problème du plan. Il en sera de même pour nous. C'est dans la réponse que nous avons donnée à cette épineuse question que gît le principe de la solution à la difficulté présente. Une connexité intime unit les deux problèmes.

La reconstitution totale et assurée du plan est, pour nous, une impossibilité. Par suite, il convient de ne plus vouloir disposer les *Pensées* « d'après le seul vrai plan de Pascal » [3]). *A fortiori*, convient-il de renoncer à l'attitude plus ambitieuse encore de certains éditeurs et d'abandonner le projet de faire sortir, des débris laissés par Pascal, le vigoureux et savant édifice qu'il désirait élever à la gloire du christia-

1) *Pensées*, p. LI.
2) *Ibid.*, p. LVIII.
3) M. l'abbé Rocher intitule son édition : *Apologie de la Religion disposée d'après le seul vrai plan de Pascal.* — D'ailleurs, même si nous avions le plan complet et définitif de l'*Apologie*, nous ne connaîtrions pas encore le classement de chaque pensée en particulier. Nous serions en possession de l'ordre des chapitres, non point de l'ordre des paragraphes ni de l'ordre des phrases.

nisme. On ne peut ni assigner leur ordre aux *Pensées*, ni encore moins restituer l'*Apologie* elle-même. Contre ce dernier parti, les raisons que nous avons fait valoir pour établir l'impossibilité de la restitution certaine du plan total et définitif valent avec une énergie encore plus puissante [1]).

1) Il est d'autres raisons encore qui établissent particulièrement l'impossibilité de faire sortir, d'une mise en œuvre des fragments que nous a laissés Pascal, le livre apologétique qu'il avait dessein d'écrire contre les athées: Parmi les fragments sur l'ordre, tout d'abord, il en est, au moins, un auquel ne correspond aucune pensée et dont nous ignorons même la portée exacte et le sens précis : le chapitre des *Fondements* (*a*) où Faugère — la remarque est de Havet — n'a rien trouvé à mettre (*b*). Comment pourrait-on l'utiliser dans une reconstitution de l'*Apologie ?* Ensuite, comme le remarque très justement M. Brunetière, quel usage veut-on faire « des paquets » de citations sacrées et profanes (*c*) que l'on rencontre parmi les *Pensées ?*

« En un autre endroit ce seront les variantes d'une même pensée sur laquelle Pascal est revenu plusieurs fois : « 1º Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, » toute la face de la terre aurait changé. — 2º Rien ne montre mieux la vanité des » hommes que de considérer quelle cause et quels effets de l'amour ; car tout » l'univers est changé : le nez de Cléopâtre. — 3º *Vanité.* La cause et les effets » de l'amour. Cléopâtre. » Vous sentez-vous le courage de choisir entre ces trois versions ? Si oui, de quelle autorité, sur quels motifs ? ou sinon, que devient cette belle ordonnance que vous nous promettiez, et, pour emprunter les expressions de M. Rocher, « ce vaste monument aux lignes régulières, aux proportions majestueuses » et qu'à vrai dire vous n'osez pas seulement débarrasser de ses échafaudages, crainte qu'il ne croule » (*d*) ?

Autre argument contre la restitution de l'*Apologie*. Parmi les fragments de Pascal que l'on recueillit après sa mort et qu'on « trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses, mais sans aucun ordre, sans aucune suite », il en est qui n'étaient point destinés à l'*Apologie*. Comment faire le tri ? Evidemment, il est des Pensées qui, rapprochées de certaines Provinciales, de certains Factums des curés de Paris, manifestent qu'elles sont une simple ébauche de ces redoutables machines de guerre jansénistes. Mais dira-t-on qu'il faut éliminer toutes les Pensées contre les Jésuites ? Non point, car l'*Apologie* s'en fût prise à la célèbre Compagnie aussi bien qu'aux libertins. Pascal y voulait défendre le vrai christianisme qui, à ses yeux, se confondait avec la théologie de Jansénius et la morale de Saint-Cyran. « Le grand amour, nous dit Etienne Périer, et l'estime singulière qu'il avait pour la religion faisaient que non seulement il ne pouvait souffrir qu'on la voulût détruire et anéantir tout à fait, mais même qu'on la blessât et qu'on la corrompît en la moindre chose. De sorte qu'il voulait déclarer la guerre à tous ceux qui en attaquent ou la vérité ou la sainteté ; c'est-à-dire non seulement aux athées, aux infidèles et aux hérétiques..., mais même aux chrétiens et aux catholiques, qui étant dans le corps de la véritable Eglise, ne vivent pas néanmoins selon la pureté des maximes de l'Evangile... (*e*) On devine assez quels étaient les catholiques qui, pour le pamphlétaire des *Provinciales*, « blessaient » ou « corrompaient » la Religion.

Notons encore que certaines pensées sont informes, très peu claires. Il faut en

(*a*) Fragment 570.
(*b*) *Pensées de Pascal*, tome I, p. XCIX.
(*c*) *Revue des Deux-Mondes* F. Brunetière, *Revue littéraire*, 15 août 1879, p. 943.
(*d*) *Ibid.*
(*e*) *Pensées*. Préface de Port-Royal, p. CXCV.

Le dessein de relever de ses ruines l'*Apologie* nous semble condamné sans appel et, seul, un éditeur ignorant le caractère de cet ouvrage et l'aspect réel de la puissante physionomie de Pascal pourrait encore le tenter. Renonçant à restituer l'*Apologie* et même à classer les *Pensées* d'après le plan de Pascal, faut-il se porter, avec Michaut, au parti

deviner le sens, et encore n'est-on jamais assuré d'avoir choisi juste. Si l'on veut, par un agencement habile des *Pensées*, achever l'ouvrage de Pascal, que fera-t-on de certains fragments aussi peu « poussés » que ceux-ci :

« *Conversation.* — Grands mots : la Religion, je la nie ».

« *Conversation.* — Le pyrrhonisme sert à la religion » (*a*).

« Premier degré : être blâmé en faisant mal et loué en faisant bien. Second degré : n'être ni loué ni blâmé » (*b*).

Et que peut bien signifier ce passage : « Ils se cachent dans la presse, et appellent le nombre à leur secours. Tumulte » (*c*) ?

Des fragments de ce genre empêchent, à toute évidence, une reconstitution de l'*Apologie*. A moins de vouloir faire comme le duc de Roannez, de « travailler » les pensées inachevées, d' « éclaircir » les pensées obscures et d'éliminer celles qui sont inintelligibles. Mais depuis que Victor Cousin, dans une séance célèbre de l'Académie française, a dénoncé, avec la belle éloquence qu'il mettait en toutes choses, les altérations que les éditeurs de Port-Royal avaient fait subir au texte authentique des *Pensées*, qui donc se risquerait à marcher sur leurs traces ?

Nous ne possédons pas non plus tous les fragments posthumes de Pascal. L'édition de Port-Royal en omit à dessein un certain nombre qui « étaient ou trop obscurs ou trop imparfaits » (*d*) et qui auraient pu susciter des critiques et réveiller des querelles à peine éteintes. Le manuscrit autographe et les deux copies sont certainement incomplets.

Enfin deux raisons péremptoires doivent faire définitivement perdre tout espoir de reconstituer l'*Apologie*.

Pascal manifeste en plusieurs endroits l'intention de revêtir les diverses parties de l'*Apologie* de formes littéraires très variées. Voici tout d'abord la forme didactique ordinaire : « Il faut mettre, écrivait-il, au chapitre des *Fondements* ce qui est en celui des *Figuratifs* touchant la cause des figures »... (*e*) Puis vient le genre épistolaire qui lui avait déjà si admirablement réussi... « Après la lettre qu'on doit chercher Dieu, écrivait-il, faire la lettre d'ôter les obstacles qui est le discours de la machine, de préparer la machine, de chercher par raison » (*f*). Enfin voici le dialogue dramatique où depuis ses lettres contre les Jésuites il était passé maître : « *Ordre par dialogues :* Que dois-je faire ? Je ne vois partout qu'obscurités. Croirai-je que je ne suis rien ? Croirai-je que je suis Dieu ? Toutes choses changent et se succèdent. — Vous vous trompez, il y a... » (*g*). De nombreux fragments montrent qu'il eût adopté le genre des maximes — comme La Rochefoucauld et La Bruyère — genre fort à la mode à cette époque, dans les salons et les ruelles, et qu'il avait surtout appris à estimer sans doute chez Mme de Sablé, cette belle précieuse janséniste.

Or parmi les fragments que nous possédons, peu adoptent le genre littéraire

(*a*) *Pensées*, tome II, Fr. 391.
(*b*) *Ibid.*, Fr. 501.
(*c*) *Ibid.*, Fr. 260.
(*d*) *Pensées*. Préface de Port-Royal, p. CXCII.
(*e*) *Ibid.*, Fr. 570.
(*f*) *Ibid.*, Fr. 246.
(*g*) *Ibid.*, Fr. 227.

contraire, et n'adopter d'autre ordonnance que le désordre du manuscrit autographe ? Non point. Ce procédé qui peut offrir une certaine saveur pour le lettré instruit de la littérature pascalienne, ne convient pas pour la plupart des lecteurs. Il risque de nuire, en général, à l'intelligence des *Pensées*. Faut-il se rabattre, en désespoir de cause, sur le classement logique des *Pensées ?* C'est encore une ambition trop modeste, ce semble, étant donnés les renseignements que nous possédons sur l'ordre de l'*Apologétique* de Pascal.

Si l'on ne se permet plus de rêver une édition faite d'après le plan intégral et définitif de Pascal, et que l'on ne puisse pourtant se résoudre à la confusion de l'autographe, il ne reste plus qu'un parti : donner une certaine ordonnance aux *Pensées*. Laquelle ? A toute évidence, un ordre conforme aux renseignements que nous possédons sur le dessein de Pascal. Nous ne pouvons imposer aux fragments qu'il nous a laissés, un ordre personnel, subjectif et que nous dictent nos goûts et notre fantaisie. Laissons Pascal lui-même mettre de l'ordre dans les *Pensées* qu'il nous

que Pascal, esprit fin non moins que géomètre, leur avait assigné, afin de plaire au cœur, en même temps qu'il convainquait l'intelligence. « Ces raisons littéraires, et encore extérieures, écrit M. Brunschvicg, ne font que traduire des raisons intimes et profondes » (*a*). Si nous parvenions à ranger ces *Pensées* suivant l'ordre voulu par leur génial auteur, nous en connaîtrions uniquement l'ordre logique ou analytique. Nous déduirions les conséquences de leurs prémisses ; d'une observation et d'un classement des faits nous remonterions aux principes qu'ils recèlent. L'*Apologie* serait une chaîne de théorèmes tirés les uns des autres *more geometrico*, et une série d'inductions scientifiques. Nous aurions l'ossature des raisonnements, le squelette du grand ouvrage de Pascal. Mais l'*Apologie* ne devait point revêtir ces formes scolastiques. Ce devait être une dialectique d'une savante complexité que l'on se figure malaisément. N'oublions pas que Pascal, — lors de sa retraite à Port-Royal des Champs — n'est point seulement un vigoureux géomètre et un expérimentateur pénétrant. L'esprit géométrique se double en lui de l'esprit de finesse ; à l'esprit positif du physicien qui conçut ou fit les expériences sur le vide, se joignent les élans passionnés et ardents de l'admirable mystique du *Mystère de Jésus*. Son âme était devenue, au cours de la vie, d'une richesse exceptionnelle. Les diverses étapes que sa pensée inquiète lui avait fait parcourir, les multiples préoccupations d'esprit qui s'étaient, à chaque phase nouvelle, développées en lui, en avaient fait une des âmes les plus variées et les plus compréhensives que l'on ait vues. La vie, de son douloureux travail, s'était plue à tailler comme un diamant, l'âme de Pascal et à en faire briller les nombreuses facettes.

Les trésors acquis en cours de route, Pascal les eût répandus dans l'*Apologie*,

(*a*) *Pensées*, p. LVI.

a léguées. Par suite, il convient de tenir compte de toutes les attestations suffisamment sûres qui nous sont parvenues sur l'ordre, pour disposer une édition des *Pensées*. Ce n'est plus nous qui y mettrons quelque suite, ce sera l'admirable dialecticien de la raison et du cœur, dans la mesure où sa volonté nous est révélée.

Or nous avons pu connaître celle-ci jusqu'à un certain point. Nous sommes parvenus, croyons-nous, à ordonner, parfois selon de fortes probabilités, le plus souvent avec une assurance solidement fondée, non seulement les parties les plus vastes de l'*Apologie*, mais aussi certaines divisions moins générales. Nous devons tenir compte de ces renseignements dans un classement des *Pensées*. Mises à leur place relative, elles apparaîtront dans leur vrai jour : l'esprit les pénétrera plus aisément et mieux [1]).

Cependant, pourrait-on nous objecter, n'est-il point périlleux de s'éloigner de la méthode d'édition que Port-Royal a pratiquée ? Le « Comité » janséniste connaissait certes mieux que nous la pensée de Pascal ; il en vint néanmoins, dans son édition, à suivre uniquement la logique interne des fragments posthumes. N'est-ce point une preuve qu'il jugeait prudent de s'en tenir là et qu'il sentait la témérité d'une édition où l'on se fût efforcé de serrer de

aux pieds du Christ. Rigueur déductive, puissance inductive, souplesse d'un Montaigne, finesse d'un Méré, éloquence de la passion, invectives écrasantes, raisons du cœur « que la raison ne connaît point » (*a*), ordre de la charité « qui consiste principalement en la dégression sur chaque point que l'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours » (*b*) : Pascal eût mis en œuvre tous ces procédés et toutes ces méthodes. Qui serait assez téméraire pour vouloir reconstituer ce génial ensemble que la mort nous a ravi pour toujours ?

1) Nous tenons à faire observer que même si l'on ne nous concède pas que nous possédons, selon toute vraisemblance, certains éléments de l'ordre *définitif* d'après lequel Pascal eût distribué son *Apologie*, encore convient-il de tenir compte, dans une édition des *Pensées*, des renseignements qui nous sont parvenus sur son dessein. D'après cette opinion, l'on ne serait pas sûr que l'Apologie arrivée à l'état d'achèvement eût suivi l'ordre que nous connaissons. A tout le moins l'on serait renseigné sur le plan que Pascal concevait au moment de sa mort. C'est en tenant compte de la place qu'elles eussent occupée dans ce plan qu'il rédigea ses *Pensées*. Ne convient-il pas de s'en servir pour les ordonner ?

(*a*) *Pensées*, Fr. 277.
(*b*) *Ibid.*, Fr. 283.

plus près le dessein de l'auteur des *Pensées ?* Etienne Périer, dans sa Préface, nous ferait croire que tel fut bien le sentiment du « Comité ». Après avoir songé à faire imprimer les fragments dans le désordre même des liasses où ils se trouvaient enfilés, les éditeurs s'efforcèrent, nous dit-il, « en prenant dans tous ces fragments le dessein de l'auteur, de suppléer en quelque sorte l'ouvrage qu'il voulait faire ».

« Cette voie, ajoute-t-il, eût été assurément la meilleure... Mais enfin on s'est résolu de la rejeter aussi bien que la première, parce qu'on a considéré qu'il était presque impossible de bien entrer dans la pensée d'un auteur tel que Pascal ; et que ce n'eût pas été donner son ouvrage, mais un ouvrage tout différent » [1]).

C'est à tort, pensons-nous, que l'on invoquerait contre notre opinion, l'autorité de Port-Royal. Etienne Périer, dans sa Préface, ne nous renseigne pas exactement, ce semble, sur le motif qui fit renoncer le « Comité » de Port-Royal à donner une édition plus rapprochée de l'ordre voulu par Pascal, bien que moins conforme à la lettre des *Pensées*. Si Port-Royal finit par prendre un parti intermédiaire, ce ne fut point à cause des inconvénients littéraires de l'édition ordonnée et achevée. L'intervention des Périer en est la véritable explication. Mme Périer, qui veillait avec un soin jaloux sur les papiers de son frère, fit renoncer les éditeurs à leur projet de « petits embellissements et éclaircissements » [2]). Abandonnant la restauration de l'*Apologie*, l'idée de publier l'autographe, tel quel, semblant d'ailleurs malheureuse et de nature à donner au public une idée peu favorable de l'ouvrage que Pascal avait dessein d'écrire, le « Comité » pensa qu'un seul parti lui restait : l'impression d'un nombre important de fragments, non point de tous, groupés dans un ordre logique.

Aussi bien, c'était à cette époque, le seul parti *pratiquement* possible. Si l'on avait donné au public, dans l'état où

1) *Préface de Port-Royal*, p. CXCI.
2) *Lettre de Brienne à Mme Périer*, édition Brunschvicg, p. CXLVII.

elles se trouvaient, toutes les *Pensées* de Pascal, il en eût résulté de multiples inconvénients, tant pour la réputation du grand écrivain que pour la situation de Port-Royal. Les lecteurs auxquels s'adressait le « Comité » janséniste n'auraient certainement point apprécié nombre de pensées obscures ou mal rédigées que renfermaient les papiers de M. Pascal. L' « honnête homme » du XVIIe siècle était ami de l'ordre et de la clarté : il se formait de l'œuvre littéraire un idéal de beauté régulière, achevée. Il ne concevait qu'un art universel, où les sentiments personnels, le « moi » de l'auteur n'apparussent point, où la nature humaine occupât le devant de la scène. Le lecteur de cette époque ordonnée et de goût classique ne pouvait, à coup sûr, aimer, comme nous, le négligé superbe de certaines pensées où Pascal apparaît dans toute l'intime simplicité de son génie. Il ne pouvait apprécier la hardiesse de certaines tournures, la crudité de certaines expressions qui eussent choqué son goût de beauté noble et distinguée. Ajoutons encore que le public du XVIIe siècle ne connaissait pas les préoccupations critiques qui nous animent. Il ignorait l'âpre saveur des problèmes que soulève l'interprétation d'un penseur ou d'un écrivain : il voulait voir clair d'un simple et ample regard ; il n'étudiait pas encore les œuvres philosophiques et littéraires, comme nous le faisons aujourd'hui, à la loupe. Un public de cette nature eût été rebuté par bien des Pensées trop informes de Pascal : il eût pu méconnaître la haute valeur de l'écrivain et de son œuvre.

D'un autre côté, Port-Royal n'avait cure de s'attirer de nouvelles querelles en publiant certains fragments agressifs du puissant polémiste. « En 1668, *la paix de l'Eglise* est signée ; Arnauld est reçu par le Roi. Port-Royal des Champs est reconstitué. La situation est favorable, elle est encore délicate. Les jansénistes se sont engagés à ne rien faire qui pût troubler la paix nouvelle »[1]). Il convenait,

1) *Pensées*, p. VII.

par suite, d'omettre les *Pensées* qui, publiées sans atténuation, eussent pu rallumer la guerre théologique entre Port-Royal et ses redoutables adversaires.

On se décida donc à n'imprimer que les fragments aisément intelligibles, assez achevés pour ne pas exiger de trop grands remaniements et qui n'eussent point de rapport avec les polémiques antérieures sur la doctrine de la grâce et la théologie morale. Mais du moment où l'on prenait ce parti, il n'était plus nécessaire ni utile de faire subir à l'édition des *Pensées* un classement d'après le plan voulu par Pascal. Ce choix de pensées ne pouvait pas représenter l'*Apologie* et en tenir lieu auprès du public. Il était donné pour faire apprécier le talent d'écrivain, de penseur et d'apologiste de Pascal, pour édifier les croyants et convertir même les incrédules. Le « Comité » s'efforça de faire un livre de piété et de préparation morale et intellectuelle à la foi catholique. Il suffit de jeter un regard sur l'édition de 1670, pour en être persuadé [1]).

Ainsi, l'on rejetterait, à tort, notre projet de classement des *Pensées*, pour ce motif que Port-Royal, mieux à même que nous d'en être juge, s'est vu contraint d'y renoncer à cause de l'impossibilité de la tentative. Le vrai motif pour lequel le « Comité » ne donna point une édition conforme au plan, c'est que cette édition n'était possible au XVIIe siècle que moyennant des retouches et des modifications importantes que l'on eût fait subir aux *Pensées*. L'opposition des Périer leur fit abandonner ce parti. Un seul leur restait encore : une édition de pensées choisies, et dès lors, le classement d'après le plan n'avait plus de raison d'être.

Ce qui prouve d'ailleurs la vérité de cette interprétation que nous proposons de la conduite des éditeurs jansénistes, c'est que, tout en renonçant à l'édition ordonnée et achevée, ils croyaient posséder le plan de Pascal. Aussi bien, n'est-ce

1) Les *Pensées* de 1670 ont été récemment rééditées, dans une collection populaire, chez Ernest Flammarion.

point à un des membres du « Comité », M. de la Chaise, que l'on en doit le principal exposé ? Etienne Périer ne fait-il pas observer « qu'il y aura peu de personnes qui, après avoir bien conçu une fois le dessein de l'auteur, ne suppléent d'eux-mêmes au défaut de cet ordre, et qui, en considérant avec attention les diverses matières répandues dans ces fragments, ne jugent facilement où elles devaient être rapportées suivant l'idée de celui qui les avait écrites » [1]) ?

Ainsi, la voie demeure ouverte au genre d'édition que nous avons préconisé. Nous avons cité les inconvénients de la publication des fragments dans le désordre du cahier autographe, l'impossibilité de les imprimer suivant le plan intégral et définitif de l'Apologie et *a fortiori* de faire sortir l'œuvre de ses débris et de la restituer. — Un classement exclusivement logique ne peut suffire, du moment où l'on se décide à donner, non point un choix de pensées, mais l'intégralité des fragments qui sont parvenus à notre connaissance. Aussi bien, c'est là négliger les renseignements, suffisamment sûrs, que les documents extrinsèques nous donnent sur la pensée de Pascal. Il convient pour l'intelligence des pensées, pièces et morceaux destinés à composer un grand ouvrage, de les ordonner d'après les grandes lignes du plan, que nous sommes parvenus à retracer.

Mais une dernière question est demeurée sans réponse. Les *Pensées* elles-mêmes se prêtent-elles à cette disposition dans les cadres incomplets que nous leur avons assignés ? En règle fort générale, oui. Seulement, il est à remarquer qu'un certain nombre de pensées ne peuvent, à raison de leur nature, y prendre place : elles n'ont point été écrites pour l'*Apologie*. « Il s'y en pourra néanmoins trouver quelques-unes, écrivait Etienne Périer, qui n'y ont nul rapport, et qui en effet n'y étaient pas destinées, comme, par exemple, la plupart de celles qui sont dans le chapitre des

1) *Préface de Port-Royal*, p. CLXXXVIII.

Pensées diverses, lesquelles on a aussi trouvées parmi les papiers de Pascal, et que l'on a jugé à propos de joindre aux autres : parce que l'on ne donne pas ce livre simplement comme un ouvrage fait contre les athées, mais comme un recueil de pensées sur la religion et sur quelques autres sujets » [1]).

L'édition des *Pensées* que nous concevons comprendrait donc deux parties : les Pensées destinées à l'*Apologie ;* et les Pensées diverses. Les premières, qui constitueraient la part, de loin, la plus importante, nous les rangerions d'après les divisions du plan partiel que nous avons tracé plus haut. Il semble qu'un grand nombre de fragments — nous ne disons pas *tous* — se rapportant au dessein apologétique de Pascal, viennent se ranger spontanément dans l'ordre même que le plan leur assigne. Cependant nous n'avons garde de nous méprendre sur le caractère approximatif de cette mise en place de près de mille fragments. Les Pensées sur le style, par exemple, ne nous semblent pas constituer l'ébauche d'une partie quelconque de l'*Apologétique*. Qui nous assure, cependant, que nous ne faisons point erreur en les rangeant parmi les Pensées diverses ? Pascal ne les eût-il pas insérées dans son introduction générale ? Ne les eût-il pas utilisées dans l'une des Préfaces qu'il comptait placer avant chacune des deux parties de son ouvrage ?

D'un autre côté, comme notre plan se borne à indiquer les divisions générales de l'*Apologie*, nous demeurons forcément dans l'incertitude au sujet de la disposition détaillée d'un grand nombre de pensées : force nous est de leur assigner une place approximative.

Il restera toujours, croyons-nous, de l'arbitraire dans tout classement des *Pensées*. Seulement cette imprécision ne peut nous être reprochée, parce que notre ambition va, non point à restituer l'œuvre de Pascal elle-même, mais à rétablir les traits les plus accentués de sa physionomie.

1) *Pensées*, p. CXCV. Préface de Port-Royal.

Qu'on le remarque, d'autre part, l'inconvénient de demeurer dans l'approximation est inévitable dès que l'on s'efforce d'éviter le désordre du cahier autographe. Le classemen logique s'y trouve condamné non moins nécessairement que l'ordonnance d'après certaines divisions retrouvées du plan de Pascal. M. Léon Brunschvicg en fait l'aveu avec franchise : « Mais si l'existence même de cette continuité logique, écrit-il, nous assure de n'avoir pas été absolument infidèle à Pascal, nous voudrions aussi qu'on ne s'en exagérât pas le caractère ou la prétention. Nous n'avons pas échappé à l'arbitraire et nous n'avons pu éviter toute incertitude » [1]).

Notre conclusion relativement au plan de l'*Apologie* était qu'on peut le restituer uniquement d'une manière incomplète et selon des présomptions, parfois très puissantes, parfois moins fortes. Notre conclusion au sujet de l'ordonnance des *Pensées* demeure dans des limites non moins restreintes. Toutefois les clartés que l'on peut découvrir sur ces deux questions nous semblent posséder un certain éclat. N'aurait-on pas grand tort de les mépriser pour ce motif que certaines ombres les entourent ?

E. Janssens.

1) *Pensées*, p. LXV.

II.

L'INDUCTION BACONIENNE.*)

La question que nous tentons de résoudre dans cette étude, est la suivante : L'induction baconienne s'identifie-t-elle avec l'induction scientifique, telle que nous l'entendons depuis Stuart Mill ? — Toutefois, nous ne pouvons d'emblée aborder ce problème. L'induction de Bacon de Vérulam est intimement liée à sa théorie des causes, et particulièrement, de la cause formelle. Force nous est donc d'étudier au préalable la forme baconienne.

« A juste titre, écrit Bacon, on émet ce principe : le vrai savoir est le savoir par les causes. Et, pas trop mal, on en établit quatre : la matière, la forme, la cause efficiente et la fin » [1]). Mais, en science, ce qui est capital, c'est la recherche des formes, et non pas des formes quelconques, entendues dans un sens général et vague, mais des « formes » des « natures » [2]).

Aussi bien, dit le célèbre chancelier anglais, si nous étudions les diverses causes, il nous sera aisé de découvrir leur valeur et leur utilité scientifique. La *cause finale :* sauf dans les sciences morales, elle tend à enrayer le progrès des sciences [3]). Comparons les trois qui restent : d'une part, la *cause matérielle* et la *cause efficiente*, d'autre part, la *cause formelle*. Celle-ci est universelle, toujours identique,

*) Traduit du hollandais.

1) *Nov. Org.*, L. II, aph. 2.

2) *Ibid.*, aph. 3.

3) *Ibid.*, aph. 2. Cependant dans le *De Augmentis* (Lib. III, c. 4) il fait, de l'étude de la cause finale, la seconde partie de la *Métaphysique*. Car, dit-il, cette étude, légitime dans cette partie de la philosophie, n'est point à sa place en *Physique*, dont l'objet principal est la cause formelle.

éternelle ; celles-là sont variables, particulières. Par exemple, le feu — cause efficiente — produit la dureté, lorsqu'il exerce sa causalité sur le limon. Au contraire, il est cause de liquéfaction, lorsqu'on lui donne, comme matière, la cire [1]). La *forme* de la dureté rend dure une matière quelconque, qu'il s'agisse de la cire ou du limon. La cause formelle est principe d'une réalité toujours identique, malgré l'extrême variété des causes matérielles et des causes efficientes.

Il faut, d'après Bacon, distinguer deux espèces de formes. Les premières, par exemple, sont celles du lion, de la rose, de l'eau, de l'air. Ce sont là des composés de natures simples. Nous pouvons les observer, dans le monde qui nous entoure, réalisés conformément au cours habituel des choses. Ces formes sont donc celles de composés naturels. Dans la deuxième catégorie prennent place les formes du dense, du chaud, du lourd, du tangible, du volatil, etc. Celles-ci sont les principes du composé. En se combinant de multiples manières, elles donnent naissance aux corps concrets du monde sensible [2]). Chaque composé naturel renferme une multitude de formes simples [3]).

Mais que sont ces *natures* dont la science recherche les *formes ?*

Bacon entend par là, de l'avis unanime de ses commentateurs, les phénomènes, les qualités sensibles. Il donne, en exemples, la blancheur, la couleur, la malléabilité, le poids, etc. D'où il suit que les formes de la deuxième catégorie, dont nous venons de parler, le dense, le chaud, le lourd, etc. donnent naissance à des natures [4]).

1) *De Augmentis,* L. III, c. 4. Ce texte seul nous semble condamner l'opinion de M. le Dr W. Schmidt *(Zeitschr. f. Phil.*, B. 112, p. 47), d'après laquelle la matière et la cause efficiente seraient identiques dans la pensée de Bacon.

2) *De Augm.*, L. III, c. 4. — *Nov. Org.*, L. II, aph. 17.

3) *Nov. Org.*, L. II, aph. 20 et 24.

4) *De Augm.*, loc. cit. — *Nov. Org.*, L. II, aph. 2, 4, 5. Bacon cite aussi comme étant une nature simple, la végétativité.

Mais précisons encore la notion baconienne de la *forme*. Jusqu'ici, nous l'avons caractérisée en l'opposant à la matière et à la cause efficiente. Il sera utile, pour la clarté des concepts, de rapprocher les idées de « forme » et de « nature » qui jouent un rôle si capital dans la doctrine dont nous faisons l'étude. D'ailleurs, Bacon lui-même définit le plus souvent la « forme » par rapport à la « nature ». Il est d'autant plus nécessaire de suivre ses pas que, sur ce point, l'accord cesse de régner entre les exégètes.

Voici d'abord le texte le plus clair. La forme de cette nature qu'est la chaleur constitue, pour Bacon, un certain mouvement. Il ne faut pas entendre par là que la chaleur produit le mouvement, ou celui-ci celle-là — quoique ce soit vrai en un certain sens — mais que la chaleur elle-même, son entité même, le *quidipsum* caloris, n'est autre chose que du mouvement [1]). La forme est donc la chose elle-même — *ipsissima res* [2]) — que nous cherchons à connaître. Il s'ensuit que Bacon, dans ce texte, identifie la « forme » et la « nature ». Mais comment une seule et même chose, dans son identité, peut-elle être à la fois la chaleur et du mouvement? C'est que, tout en étant foncièrement identiques, la chaleur et le mouvement diffèrent comme l'apparent et le réel. La chaleur impressionne le sens thermique, elle n'est que la face extérieure de ce qui est ; Bacon l'appelle la « nature ». Elle n'existe, comme telle, que « par rapport à l'homme ». Mais objectivement, « par rapport à l'univers », le mouvement, seul, existe : c'est la forme, la réalité intime, la face intérieure, de ce qui nous apparaît dans les natures, ou le « *quidipsum* » [3]). On pourrait, alors, poser la question : comment le réel apparaît-il autrement qu'il n'est ? Bacon n'a point saisi l'impor-

1) *Nov. Org.*, L. II, aph. 20.
2) *Ibid.*, aph. 13.
3) *Ibid.*, L. II, aph. 13 ; cfr. aph. 22 sur la forme de la couleur. A la fin de l'aph. 11, il met *essence* au lieu de *forme* ou de *quidipsum*.

tance de cet aspect de la question : il n'a point cherché à le pénétrer. Cependant il semble bien que le côté subjectif par lequel les réalités nous apparaissent n'est autre que l'*idola tribus*, cette source d'erreur, inhérente à la nature même de l'homme. Aussi bien, pour Bacon, « toutes nos perceptions, tant des sens que de l'esprit, se conforment à l'homme et non point à la nature. L'intellect humain est comme un miroir concave ou convexe ; en mêlant sa propre nature à celle des choses, il déforme celle-ci »[1]).

Mais voici d'autres passages, d'un sens beaucoup moins net. Bacon définit entre autres la forme : « la différence véritable, ou la nature naturante, ou la source de l'écoulement : formam sive differentiam veram, sive naturam naturantem, sive fontem emanationis »[2]).

Que peuvent signifier ces expressions ? Et tout d'abord, quel sens Bacon attache-t-il à « *differentia vera* » ? Un autre passage nous permettra de l'induire. Dans l'aph. 20, il recherche la forme particulière de la chaleur. Or il y distingue un élément générique et un élément spécifique, tout comme Aristote lorsqu'il donne la définition de l'essence. L'élément générique de la chaleur, dit l'auteur du *Novum Organum*, est le mouvement ; les différences spécifiques, mais les vraies différences et non celles que l'ancienne logique imaginait, sont les trois éléments que voici : le mouvement est expansif, — réprimé — son siège se trouve dans des particules très petites. Ce texte découvre le sens baconien de l'expression *differentia vera*. La forme se compose d'un élément générique et de différences spécifiques qui le limitent. L'élément générique se retrouve en plusieurs espèces. Ce qui fait qu'il constitue une forme d'une espèce déterminée, ce sont les éléments spécifiques

1) *Nov. Org.*, L. I, aph. 41.
2) *Ibid.*, L. II, aph. 1.

qui le complètent et le déterminent [1]). A ceux-ci particulièrement convient donc le nom de *forme*.

Quant au sens des expressions *natura naturans* et *fons emanationis*, ce que nous avons dit antérieurement sur l'opposition établie par Bacon entre la forme et la nature permet de l'élucider sans peine. La forme est la réalité objective dont la nature constitue l'apparence, le phénomène. Il s'ensuit que la forme est le principe, la source de la nature.

Reste une dernière définition qu'il est plus difficile de ramener aux précédentes. La forme s'y trouve désignée comme « la loi des actes purs et individuels » produits par les êtres concrets de la nature, « lex actus, lex actus puri » [2]).

M. Adam, dans son savant livre sur la *Philosophie de Bacon* [3]), propose une solution qui ne peut nous satisfaire. *Lex actus*, la loi, le principe de l'activité des êtres, c'est du mouvement : Bacon lui-même le dit : « lex actus sive motus » [4]). Ainsi la forme ou la réalité des choses n'est autre que le mouvement. De cette exégèse découlerait ce corollaire : la recherche des formes ou la seconde partie de la métaphysique baconienne se confond avec la physique mathématique que le célèbre chancelier anglais aurait, sinon devinée, au moins réellement pressentie.

Même s'il fallait dire que, pour l'auteur du *Novum Organum*, tous les phénomènes sensibles ne sont que du mouvement, il ne s'ensuivrait pas qu'il préconise la méthode mathématique dans les sciences de la nature. Par horreur du raisonnement, il en vient jusqu'à exclure la mathématique de l'astronomie même. D'autre part, il est difficile de concilier l'interprétation de M. Adam avec plu-

1) *Nov. Org.*, L. II, aph. 4 et 25.
2) *Ibid.*, L. II, aph. 2 et 17.
3) Paris, Alcan, 1890 ; pp. 300 et suiv.
4) *Nov. Org.*, L. I, aph. 51.

sieurs textes où Bacon semble admettre une hétérogénéité des phénomènes [1]).

Pour découvrir une exégèse plausible, nous possédons deux textes importants [2]) où Bacon se défend de réintroduire dans la science de la nature la recherche des formes scolastiques. Ces formes abstraites, idéales, indéterminées sont définitivement condamnées, et son verdict est immuable. Puis il ajoute : dans la nature « il n'existe, en réalité, rien hors les corps individuels produisant des actes purs individuels en vertu d'une loi : « edentia actus puros individuos ex lege ». Et, au second endroit : « Nous, quand nous parlons de formes, nous n'entendons pas autre chose que ces lois et déterminations de l'acte pur qui produisent et constituent une nature simple... dans une matière quelconque ». Dans un autre passage, « les véritables différences des choses sont en vérité les lois de l'acte pur » [3]). Ailleurs encore, il affirme que ces lois se combinent dans les corps concrets et composent alors des « consuétudes » [4]).

Le rapprochement de ces textes nous semble établir que l'*acte pur* est la production de la nature simple et individuelle par la substance. La *loi* de l'acte pur, c'est la manière déterminée et toujours la même dont une nature simple ou pure est constituée. La détermination exercée par cette loi influe sur la constitution de la nature simple. La loi est avec la nature dans le même rapport que la forme. Elle est dite « loi » parce qu'elle règle *universellement*, pour tous les cas *concrets*, l'apparition du phénomène ou de la nature. C'est pourquoi Bacon affirme que les formes introduisent l'ordre dans la multitude des causes efficientes et matérielles étudiées par la Physique.

Cela étant, il est aisé de voir pourquoi la recherche des

1) Voir les textes cités par M. Boutroux, *Revue des Cours et Conférences*, 1899-1900, p. 174.
2) *Nov. Org.*, L. I, aph. 96 ; L. II, aph. 8.
3) *Ibid.*, L. I, aph. 75.
4) *Ibid.*, L. II, aph. 25.

formes est l'objet principal de la science de la nature. Aussi bien, elle nous donne une science beaucoup plus profonde et plus compréhensive que la recherche des causes efficientes. Celles-ci sont contingentes et se rapportent à une matière déterminée. Les formes, au contraire, sont les lois universelles et fondamentales : elles se vérifient toujours en toute matière. Au surplus, comme, pour Bacon, la science n'a d'autre but ni d'autre utilité que de mettre les choses au service des besoins et des commodités de la vie humaine [1]), notre pouvoir sur les corps se trouve libre de toute dépendance à l'égard de *telle* matière ou de *telle* cause efficiente déterminée. Ainsi l'homme qui ne connaît que les causes efficiente et matérielle de l'or, se trouve lié à ces causes déterminées. Mais celui qui connaît les formes des différentes natures constitutives de l'or, peut transformer en cette précieuse substance une matière quelconque au moyen d'une efficience quelconque [2]). Le pouvoir de l'un est limité, la puissance de l'autre indéfinie.

D'un autre côté, il serait téméraire de se mettre à la recherche des formes de la substance entière : leurs combinaisons sont si variées que, raisonnablement, on ne peut espérer aboutir [3]).

Ainsi l'objet de la science ne peut être que la forme. Mais comment la reconnaître ? A quel *critère ?* Par quelle *méthode ?* Le *critère* est la coïncidence constante et proportionnée, plus adéquatement, c'est la convertibilité avec la nature dont on cherche la forme ; la *méthode* consiste dans l'induction. Il nous faut reprendre ces deux points.

Quels sont les critères qui permettent de découvrir les formes ?

1) *Nov. Org.*, L. II, aph. 31.

2) *Ibid.*, L. II, aph. 3 et 17. — *De Augm.*, L. III, ch. 4.

3) *Ibid.* Il ajoute une comparaison. Chercher la forme du son qui constitue un mot, est chose très pénible et sans grande utilité. Mais chercher la forme des sons qui constituent les lettres du mot, est on ne peut plus simple et infiniment profitable. Avec le son des différentes lettres, nous pourrons produire le son de nouveaux mots. « Qui formas (naturarum) novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur. » *Nov. Org.*, L. II, aph. 3.

La forme et la nature sont, en réalité, une seule et même chose ; elles diffèrent comme le réel et l'apparent. Pour découvrir donc la forme d'une nature, « il faut, dit Bacon, trouver une autre nature qui soit convertible avec la nature donnée » [1]). Dans l'application, cette convertibilité se constate sans trop de difficulté. La forme et la nature se confondant, l'une ne peut être présente sans l'autre ; quand la nature est absente, il en doit être de même pour la forme ; quand la nature se développe ou diminue, la forme doit croître ou décroître dans les mêmes proportions.

Après le critère de la convertibilité, il est un second moyen d'arriver à la détermination de la forme : c'est de la déduire de l'élément générique commun à plusieurs natures. La forme est « la limitation d'une nature plus connue, qui est, relativement à la forme, un genre, mais un genre vrai » [2]). Pour Bacon, c'est un principe — gratuitement affirmé — qu'une forme renferme toujours un élément générique. La tendance constante du novateur est de remplacer les « formalités logiques » d'Aristote par des réalités concrètes. C'est ainsi qu'il remplace la « forme substantielle » par une « forma *vera* », la différence ultime par une « differentia *vera* », et ici le genre, par un « genus *verum* ». Mais une autre raison amène Bacon à préconiser ce nouveau critère, et à rattacher la forme à un genre mieux connu. La science poursuit un but utilitaire, les exigences de la pratique inspirent constamment l'élaboration de ses théories. Or la pratique demande que la règle de notre opération amène l'effet infailliblement, indépendamment de toute contingence ; et à ses yeux, le critère de convertibilité de la nature et de la forme donnera seul à nos actes ce caractère de rigoureuse sécurité. De plus, la pratique veut que le principe qui guide notre action soit plus à la portée de la puissance humaine que l'opération elle-même

1) *Nov. Org.*, L. IV, aph. 4.
2) *Ibid.*

qu'il nous faut produire, et dont nous cherchons le secret. Par exemple, si nous voulons produire de la chaleur, il nous faudra déduire la forme de chaleur d'un principe commun à plusieurs natures et qui soit mieux connu qu'elle.

Le but de la science est donc de découvrir une nature convertible avec la nature donnée, et qui soit, en même temps, la limitation d'une nature plus générale : tels sont les critères distinctifs de la forme, les signes auxquels il nous faudra la reconnaître.

La *méthode* qui mène à la découverte de la forme est l'*induction*.

*
* *

La méthode baconienne, tout entière, se trouve décrite dans les *Indicia de Interpretatione naturae*. Ces indications renferment deux parties: l'une va *de l'expérience aux parties*, l'autre conduit *des principes à de nouvelles expériences* [1]).

La première se subdivise en trois démarches cognitives.

Nous recourons, tout d'abord, à l'*Histoire naturelle et expérimentale*, *Ministratio ad sensum*, qui fournit les matériaux de la recherche. Il ne s'agit pas ici d'imaginer ni d'inventer, mais de chercher et de trouver ce que la nature produit et subit.

Toutefois, les matériaux ainsi recueillis sont trop nombreux et constituent un chaos où il est impossible de découvrir quelque unité. Il faut les comparer et les ordonner, de façon que l'intelligence puisse en faire un usage aisé. C'est la *Ministratio ad memoriam*. Elle se fait en groupant les faits d'après différentes *tables*.

Alors vient le moment d'aborder l'œuvre de l'interprétation. A cette fin, une bonne méthode est requise :

1) *De Augm.*, L. V, c. 2. Bacon parle aussi d'une démarche préalable à l'*interpretatio naturae:* c'est l'art de varier les expériences.

l'*induction légitime et véritable*. Bacon l'appelle : *Ministratio ad mentem sive rationem* [1]).

L'auteur du *Novum Organum* s'est particulièrement attaché à caractériser l'induction. Il n'a pas achevé l'étude des deux autres démarches de sa méthode. D'ailleurs, elles n'ont qu'une importance restreinte pour nous, qui cherchons, avant tout, à pénétrer et à juger son procédé inductif.

*
* *

L'homme, dit Bacon, possède deux moyens de recherche scientifique. Le premier, ou l'*induction*, est l'instrument de découverte des arts et des sciences. L'autre, ou le *syllogisme*, sert à la dialectique et à l'argumentation. On emploie le syllogisme dans les « sciences populaires » comme l'éthique, la politique, la législation. La théologie même l'utilise [2]). Aussi bien, la méthode déductive plaît à l'esprit humain. Dogmatiques par nature, nous tendons de toutes nos puissances vers la certitude, vers un point fixe qui puisse servir de base à nos démarches intellectuelles. Aussi, par un zèle prématuré, nous empressons-nous d'établir, comme des vérités immuables, les principes des sciences. Alors seulement, nous laissons évoluer autour d'eux, sans crainte de ruine, toute la variété des discussions [3]).

Mais en physique, où il s'agit d'étreindre la nature des choses et non de serrer de près un adversaire, la vérité nous échappe quand nous prétendons syllogistiquer. Car la subtilité des œuvres de la nature dépasse de beaucoup celle des paroles. Le syllogisme se compose de propositions, les propositions de mots, et les mots eux-mêmes ne sont que le revêtement des notions. Si donc les notions sont mal extraites des choses, tout l'édifice croule. Il n'y a pas moyen de remédier à l'impuissance du syllogisme en modi-

1) *Nov. Org.*, L. II, aph. 10.
2) *De Augm.*, L. V, c. 2.
3) *Ibid.*, c. 4.

fiant les méthodes et les procédés déductifs. L'erreur se produit, comme disent les médecins, dans la première digestion, et ne peut être corrigée par aucune des fonctions qui lui font suite. Le syllogisme est donc condamné comme moyen de pénétrer la nature ; reste l'induction [1]).

La méthode inductive est, pour Bacon, d'une applicabilité universelle. La logique d'Aristote, qui ne connaît que le syllogisme, prétendait étendre son domaine à toutes les sciences, naturelles et « vulgaires ». Les prétentions de la nouvelle logique sont non moins grandes. Le procédé inductif doit être utilisé dans tous les ordres de connaissances [2]).

La caractéristique de l'induction est la certitude *immédiate* qu'elle nous procure. Par un seul et même acte de l'esprit, on saisit ce que l'on cherche et on le juge. Sous ce rapport, l'induction se rapproche de la connaissance sensible. Au contraire, la certitude conférée par le syllogisme n'est que médiate. Sans doute, le jugement que l'on porte sur la conséquence de l'argumentation se produit immédiatement. Mais le recours au terme moyen montre assez que la déduction est un acte discursif [3]).

Diversifiant l'induction dont il préconise l'emploi d'un procédé vicieux connu sous le nom d'induction complète et qui consiste dans une énumération de tous les cas, Bacon croyait avoir découvert une méthode qui *conclue universellement de quelques cas particuliers et de façon qu'il soit absolument impossible de trouver un cas contradictoire.*

Son induction comprend trois moments. En premier lieu, elle consiste à placer, sous le regard de l'esprit, tous les cas qui pourront servir à dégager la forme : c'est ce qu'il nomme : *Comparentia instantiarum ad intellectum.* Vient alors le procédé strictement inductif : l'*exclusion*, par lequel on élimine toutes les « natures » qui ne sont pas en associa-

1) *De Augm.*, L. V, c. 2.
2) *Nov. Org.*, L. I, aph. 127.
3) *De Augm.*, L. V, c. 4.

tion constante avec la « nature » donnée. Enfin, l'exclusion complètement et dûment achevée, on passe à l'*affirmation*, qui établit positivement la forme de la nature en question. Etudions successivement ces trois démarches de l'induction baconienne.

Afin de réaliser méthodiquement la comparaison des divers cas qui peuvent fonder l'induction, on dresse trois *tables*, celle de l'essence, celle de l'absence, celle des degrés.

Dans la première table, *Tabula essentiae vel presentiae*, on recueille tous les cas connus où se retrouve présente la même nature, mais, de préférence, dans les matières les plus diverses. Supposé que l'on cherche la forme de la chaleur, on groupera tous les corps chauds. Cette collection doit se faire objectivement et sans idée préconçue, « historice, absque contemplatione praefestina, aut subtilitate aliqua majore » [1]).

Une seconde table, *Tabula absentiae in proximo*, est réservée aux cas où la nature étudiée fait défaut. Evidemment, il ne s'agit pas d'y inscrire *tous* les cas de la nature : car ainsi, à chaque induction, nous énumérerions dans les deux premières tables tous les corps connus de l'univers. Il faut donc se limiter ici à noter les sujets « les plus étroitement apparentés » à ceux que l'on a énumérés dans la table de présence. En vertu de leur ressemblance avec les cas de la première *tabula*, on pourrait s'attendre à y rencontrer la même « nature » et, par suite, à se tromper. Ainsi, supposé que l'on recherche la « forme » de la chaleur, après avoir mentionné dans la première table « les rayons du soleil, surtout en été et à midi », on inscrira dans la seconde table, le cas négatif correspondant : « les rayons de la lune, des astres et des comètes, qui ne donnent pas, à notre sens tactile, une impression de chaleur » [2]).

En dernier lieu, on compose la *Tabula graduum sive*

1) *Nov. Org.*, L. II, aph. 11.
2) *Ibid.*, L. II, aph. 12.

comparativa, dans laquelle sont enregistrés les cas où la nature à expliquer se trouve graduée, « secundum magis et minus », soit dans le même sujet, soit dans des sujets différents [1]).

Ces trois collections faites, l'intelligence pourra se mettre à l'œuvre de l'interprétation de la nature.

Le but de l'induction baconienne est, nous l'avons dit, la recherche d'une coïncidence constante entre la « nature » apparente et la « forme réelle » qu'elle enveloppe. Pour y parvenir, elle élimine les coïncidences inconstantes. Ce travail négatif exécuté, elle passe à l'affirmation de la forme véritable.

On écartera donc successivement :

1) Les natures simples qui font défaut dans un cas noté par la *Tabula presentiae*. Aussi bien, il peut se faire que la table de présence enregistre un cas de coïncidence entre une nature déterminée et la forme correspondante, alors qu'on connaît un autre cas où la nature n'accompagne pas la forme. Preuve que la nature n'appartient pas à cette forme.

2) Les natures simples qui se trouvent dans la *Tabula absentiae*.

3) Les natures simples que, d'après la *Tabula graduum*, l'on voit croître et décroître, alors que la nature à expliquer décroît et croît.

Cette élimination étant accomplie, il restera la forme véritable et bien déterminée. Ainsi, dans le fond du creuset, les substances volatiles s'étant échappées, il reste la matière que l'on voulait obtenir [2]). L'induction baconienne est arrivée à son but.

Deux notes achèvent de caractériser le procédé du novateur anglais. Dans l'état présent des sciences, d'après Bacon, il est impossible d'accomplir pleinement l'élimination des natures simples. Or, tant qu'on n'aura point déter-

1) *Nov. Org.*, L. II, aph. 13.
2) *Ibid.*, L. II, aph. 16.

miné la vraie notion des diverses natures simples, on ne pourra rédiger une *Tabula absentiae* suffisamment complète. L'induction ne nous amènera, présentement, qu'à une hypothèse, une opinion probable. C'est ce que Bacon appelle la *première vendange*. Et il s'en contente : « quia citius emergit veritas ex errore quam ex confusione... » [1]).

Ajoutons, enfin, la théorie des cas *privilégiés*. C'est là un des nombreux auxiliaires qu'il tient en réserve, pour faciliter l'emploi du procédé inductif. Les cas privilégiés ne diffèrent point des autres : ils possèdent ce seul privilège d'être plus efficaces et d'en remplacer beaucoup. Il y en a neuf qu'il convient de collectionner avant toute recherche, et ils constituent un raccourci d'histoire naturelle. Les autres cas prendront place dans les trois tables.

Résumons. — Pour Bacon, la science recherche les formes des natures simples. Puisque formes et natures ne sont qu'une seule et même réalité, l'une est présente, absente et varie en même temps que l'autre. Il suffira donc d'éliminer les « natures » qui sont absentes tandis que la nature étudiée est présente, ou qui sont présentes tandis qu'elle est absente, ou qui ne varient pas dans la proportion nécessaire et l'on demeurera en présence de la forme.

G. Ysselmuiden.

Etten bij Ferborg
(Hollande).

1) *Nov. Org.*, L. II, aph. 19, 20.

III.

Le point central de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence.

Dans une série d'articles remarquables, publiés par la *Revue Thomiste* [1]), M. l'abbé Baudin a montré comment la théorie de l'acte et de la puissance est la pièce maîtresse de la philosophie péripatéticienne. La Physique, la Psychologie, la Métaphysique d'Aristote ne sont en effet que les applications successives de sa géniale découverte : une dualité irréductible est opérée par le Stagirite au sein même de la réalité. Avant cette découverte tout l'effort de la pensée grecque n'avait pu résoudre le mystérieux problème du devenir ; par elle, au contraire, sans sacrifier cependant comme Parménide ou Héraclite les évidences sensibles, l'énigme devenait explicable [2]).

En adoptant le péripatétisme, saint Thomas fait de la doctrine de l'acte et de la puissance l'une des bases de sa philosophie, et cette doctrine rayonne, pour une très large part, dans sa vaste synthèse. On ne doit pas l'oublier, sous peine de se méprendre ou de ne pénétrer que superficiellement certaines opinions du saint Docteur.

La distinction réelle de l'essence et de l'existence en particulier n'est qu'une conséquence nécessaire de l'irréductibilité, dans tout ce qui n'est pas l'acte pur, de ces deux états du réel : l'acte et la puissance. Aussi faut-il la

1) *Revue Thomiste*, année 1899 : L'acte et la puissance dans Aristote.

2) Aristote, *Phys.* A. 191. Edit. Berlin. — St. Thomas, *Phys.* lib. I, lect. 14. Edit. Parme.

présupposer pour la pleine intelligence des controverses soulevées autour de cette question. C'est ce que nous voudrions mettre en lumière.

La conclusion à laquelle nous arriverons au terme de notre étude peut se formuler dans cette antithèse :

Admettre la distinction réelle de l'essence et de l'existence, c'est reconnaître à la puissance une réalité distincte de l'acte, permanente sous l'acte, et qui, au moins dans les créatures, ne peut jamais s'identifier avec lui.

Nier la distinction réelle de l'essence et de l'existence, c'est dire avec les prédécesseurs d'Aristote qu'il n'y a pas de milieu entre le néant et l'existant, que l'acte seul est du réel, épuise tout le réel.

« Tota igitur objiciendi ratio, écrivait déjà Mgr Lorenzelli [1]), derivat ex opinione falsa qua putant inter actum et nihilum non esse quoddam medium, scilicet potentiam. »

I.

Pour se convaincre de la vérité de la double assertion que nous venons d'énoncer, il suffit d'examiner attentivement les arguments mêmes des négateurs de la distinction réelle. Leur raisonnement, on le verra avec évidence, aboutit en dernière analyse à bannir du réel la puissance aristotélicienne.

C'est en particulier chez Suarez [2]) qu'apparaît, sans l'ombre d'un doute, la réduction de la puissance au possible, c'est-à-dire la dénégation explicite à la puissance de toute espèce de réalité physique distincte de l'acte [3]). En consé-

1) Lorenzelli, *Metaph. gener.*, 11. Pars, lect. IV, par. VIII, p. 273.

2) Suarez, *Metaph.*, Disp. XXI.

3) Nous ne pouvons ici, sans excéder les limites que nous nous sommes imposées, établir la thèse de la *réalité* de la puissance, de sa distinction de l'acte, de sa persistance sous l'acte qu'elle reçoit. Cette doctrine est d'ailleurs amplement exposée dans l'excellent travail de l'abbé Baudin (*Revue Thomiste*, année 1899 : L'acte et la puissance dans Aristote). Nous croyons cependant nécessaire de citer quelques

quence, pour Suarez la distinction de l'essence et de l'existence ne pouvait être que de raison, et il faut reconnaître à son opinion le mérite d'être parfaitement logique avec elle-même : si l'acte seul, l'existant, est du réel, une distinction réelle devient inintelligible et contradictoire. Comme d'une façon générale les partisans de la distinction de raison répètent les arguments du grand théologien, nous aurons tout avantage à les examiner dans leur source même.

Nous ne pouvons songer à reproduire dans toute son ampleur, en la critiquant pas à pas, la copieuse controverse qui remplit la Dissertation XXI. D'ailleurs, le but du présent travail limite par lui-même les arguments à citer, puisque nous voulons simplement montrer que le choix de la distinction de raison entre l'essence et l'existence était nécessairement dicté à Suarez par la négation de la puissance comme réalité [1]). Au surplus, le bref exposé qui suit, justifiera l'intime solidarité de cette question avec la théorie de l'acte et de la puissance.

Avant de donner les raisons qui le poussent à rejeter la distinction réelle entre l'essence et l'existence, Suarez dans une section préliminaire, nous avertit que la définition de l'être en puissance est capitale pour l'intelligence même de son argumentation. Voici, d'ailleurs, ses propres paroles ; elles nous dévoilent nettement sa conception très peu

textes de saint Thomas pour montrer que le Docteur angélique assimile l'essence à la *puissance* et l'existence à l'*acte*.

« In omni autem creato, essentia differt a suo esse et comparatur ad ipsum, sicut potentia ad actum » (I. P., q. 54, a. 3).

« Secundo quia esse est actualitas omnis formae vel naturae ; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse ; oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam » (I. P., q. 3, a. 4).

« Ipsum esse est perfectissimum omnium : comparatur enim ad omnia ut actus » (I. P., q. 4, a. 1, ad 3um).

Nous ne voulons pas davantage justifier cette assimilation, ce serait une thèse étrangère au but précis que nous nous proposons, notre intention encore une fois n'étant pas d'exposer à nouveau les arguments qui militent en faveur de la distinction réelle, mais d'indiquer simplement le point principal du débat.

1) Cette réduction du réel à l'existant explique également certaines opinions philosophiques et théologiques de Suarez. Cfr. le très intéressant travail de M. Alb. Martin, *Suarez métaphysicien* (dans la *Science catholique*, année 1898).

aristotélicienne de la puissance : « Dans cette section, il nous faut établir le principe fondamental de tout ce que nous allons dire dans la suite, et ce principe est que dans les créatures, l'être en puissance et l'être en acte se distinguent immédiatement et formellement comme l'être et le non-être » [1]).

Cette déclaration ne laisse planer aucun doute sur la pensée de Suarez. Pour lui, l'acte seul, l'existant est de l'être, la puissance, du *non-être* : non ens simpliciter.

Et pour tous ceux qui croient voir dans la puissance une réalité positive, un être imparfait ayant besoin de se compléter dans la ligne de l'être par l'existence, voici la suite de dilemmes que leur propose le docte théologien.

1er Dilemme : « Cette puissance que vous prétendez réelle est produite ou non.

» Si elle n'est pas posée hors de ses causes, elle n'a pas une réalité distincte de la puissance créatrice.

» Si elle est produite, de deux choses l'une : ou elle est produite nécessairement et de toute éternité, et cela on ne peut le soutenir sans grave erreur ; ou elle est produite dans le temps et par un acte libre du Créateur. Mais alors avant sa production (et pour Suarez la production ne peut aboutir qu'à un seul terme : l'acte, ce qui vicie son dilemme, en laissant place à une seconde hypothèse) elle était en puissance objective dans sa cause. En conséquence l'être total, produit sans cette réalité potentielle, était en puissance objective. Et donc la puissance objective n'implique aucune réalité positive, existante » [2]).

1) « In hâc sectione, aliud principium et fundamentum eorum quae dicenda sunt statuendum est, nimirum in rebus creatis ens in potentia et in actu, immediate et formaliter distingui tamquam ens et non ens simpliciter » (Suarez, *loc. cit.*, Disp. XXI, sect. III, par. 1).

2) « Vel illa potentia est producta, vel omnino improducta ; si est improducta, nihil est distinctum a creatore ; si est producta, vel ab aeterno et ex necessitate, et hoc dici non potest sine errore ; vel libere et in tempore, et sic antequam produceretur ipsa erat in potentia objectiva, et consequenter res tota, sine tali potentia in re producta, erat in potentia objectiva ; ergo hoc esse in potentia objectiva nullam dicit potentiam realem et positivam quae actu sit » (Disp. XXI, sect. III, par. 3).

2me Dilemme : « Cette réalité de la puissance demeure avec l'acte ou est détruite par lui.

» Si elle est détruite par lui, c'en est fait de sa réalité.

» Si elle reste avec l'acte, alors cette puissance n'est plus seulement objective mais subjective, et la création devient impossible, les choses ne sortent plus du néant, mais d'une réalité présupposée à l'action divine » [1]).

Et voilà par quels raisonnements (nous nous bornons à ces deux arguments, les autres n'en différant pas substantiellement) Suarez prétend expulser du réel, la puissance. Nous l'avouons sans détours, ils n'ont aucune force probante et ne laissent pas que de surprendre chez un philosophe de sa valeur. Aussi, sans vouloir critiquer en détail tout le raisonnement précité, nous nous contenterons d'y opposer ces deux textes lumineux de saint Thomas, qui se passent de tout commentaire :

« Du fait même que l'existence est attribuée à l'essence, non seulement l'existence, mais aussi l'*essence* est créée, car avant l'être qu'elle reçoit, elle n'était rien si ce n'est dans l'intelligence divine ; mais là elle n'était pas créature, mais essence incréée » [2]).

« En même temps que Dieu donne l'existence, il produit *ce qui reçoit l'existence* (à savoir l'essence), et ainsi son action ne présuppose aucune réalité existante » [3]).

Il reste bien entendu que la priorité de l'essence sur l'existence n'est jamais qu'une priorité de nature, comme celle de la matière première vis-à-vis de la forme [4]).

1) « Secundo, nam vel talis potentia manet in re producta, vel non manet. Si non manet, nihil reale et positivum esse potest ; quomodo enim illud ens, qualecumque esse fingatur, si aliquid reale et positivum esset, destrueretur per productionem entis in actu ? Si vero illa potentia manet in re producta, jam illa potentia non est objectiva tantum, sed subjectiva, nec res fierent ex nihilo sed ex praesupposita potentia tamquam ex subjecto vel materia ex qua fit res » *(Ibid.)*.

2) « Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia » (St. Thomas, *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 2um).

3) « Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit, et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti » *(Ibid.*, a. 1, ad 17um).

4) « Imaginatio tempus transcendere non valet », répète souvent saint Thomas. Il

Suarez nous avertissait plus haut que le concept de puissance auquel il dénie tout contenu ontologique, était le fondement nécessaire de toute son argumentation contre la thèse thomiste. Aussi, dans l'hypothèse où la puissance n'est plus que logique, Suarez n'a pas de peine à montrer qu'une distinction réelle entre l'essence et l'existence ne peut se concevoir.

Qu'est-ce qui fait sortir l'essence de l'état de pure possibilité ? se demande-t-il. L'existence et l'existence seule [1]). En conséquence, comment soutenir que l'essence soit une réalité distincte de l'existence, à moins de prétendre qu'entre l'être possible et l'être actuel il y ait un milieu, ce qui n'est pas *intelligible* [2]) ? Ne croirait-on pas entendre l'antique Parménide proclamant, lui aussi, comme vérité intangible, l'absence de tout intermédiaire entre le néant et l'actuel ? [3])

Suarez reconnaît donc implicitement que la réalité de la puissance, si toutefois elle était intelligible, suffirait à légitimer la distinction réelle ; mais si, comme il le pense, le réel n'embrasse que l'acte seul, l'existant, il est de toute première évidence qu'une réalité unique ne peut être réellement distincte d'elle-même [4]).

Au surplus, les partisans de la distinction réelle reconnaîtraient difficilement leur théorie sous le travestissement que lui fait subir Suarez : « Certains prétendent (les

faut donc bien se garder, surtout en métaphysique, des illusions où « cette maîtresse d'erreur et de fausseté » pourrait facilement entraîner, en prêtant à l'essence une priorité de temps sur l'existence, ou encore une réalité parfaite et complète sans elle.

1) « Haec constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimodam secundum rem. Probatur primo ex dictis, quia essentia actualis differt a seipsa potentiali immediate per suam entitatem, ergo per illammet habet illud esse actuale per quod constituitur » (Sect. 4, par. 3).

2) « Alioquin dari posset medium inter ens possibile et ens existens, quod tamen inintelligibile est » (Sect. 4, par. 6).

3) « Il faut admettre d'une manière absolue (πάμπαν) ou l'être ou le non-être » (Parménide, *Fragm.*, vers 66 et seq.).

4) « On attache au mot *réalité*, dit très justement Mgr Mercier, la signification de *chose existante*, et comme il est absurde d'imaginer une chose existante sans existence, on conclut qu'il n'y a évidemment aucune réalité distincte de l'existence » (*Métaph.*, n. 53, p. 125).

thomistes) que l'essence, alors même qu'elle est déjà par sa réalité une véritable entité *actuelle*, a cependant besoin pour exister d'une actualité ultérieure distincte d'elle et cette actualité ils l'appellent l'existence » [1]).

Jamais des philosophes, admettant l'irréductibilité entre l'acte et la puissance, n'ont soutenu pareille doctrine; ils tourneraient leurs propres armes contre eux. En effet, cela revient à dire : la puissance étant déjà de l'acte a encore besoin de l'acte pour exister ! Aussi, les thomistes affirment-ils que l'essence distincte de l'existence n'est pas *actuelle*, mais *potentielle*, ce qui ne l'empêche pas d'être réelle ; ce n'est donc pas en tant qu'actuelle qu'elle a besoin de l'existence, mais en tant que potentielle, comme la puissance postule l'acte pour se perfectionner dans l'être.

II.

A la section sixième, Suarez croit nécessaire d'établir une nouvelle argumentation pour rejeter formellement la distinction réelle. Il eût pu s'en dispenser. Avec pareille conception de la puissance, la question était déjà résolue. Nous ne voulons pas cependant laisser passer sous silence son raisonnement, car il contient une foule d'équivoques qui n'ont pas peu contribué à épaissir les nuages autour de la controverse.

Les arguments que l'érudit théologien développe dans cette section ont été exposés dans la *Revue Néo-Scolastique* [2]) par le R. P. Kuntz et, disons-le tout de suite, avec beaucoup de méthode et de vigueur. En les étudiant dans le disciple,

1) « Dicunt enim aliqui, etiamsi essentia per suum esse reale essentiae sit verum *actuale* ens, nihilominus indigere alia ulteriori actualitate ut esse possit et hanc vocant existentiam » (Sect. 5, par. 3).

Aussi Suarez invoquant solennellement le grand principe: « non sunt multiplicanda entia sine necessitate », déclare n'être jamais parvenu à comprendre le rôle et la nécessité d'une existence surajoutée à une essence qui, si elle est *réelle*, ne peut être qu'*existante !*

2) *Revue Néo-Scolastique*, année 1903, pp. 185 et seq.

ce sera aussi la doctrine du maître que nous examinerons [1]). Nous constaterons une fois de plus que l'objection fondamentale des adversaires consiste à identifier le réel à l'acte seul, à le faire synonyme d'*existant*.

« Savoir, dit le R. P. Kuntz [2]), quel est dans la thèse thomiste le rôle de l'essence vis-à-vis de l'existence, se réduit à définir :

» 1° Si l'essence est redevable à l'existence de la propre réalité qu'elle (l'essence) a en elle-même et en vertu de laquelle l'essence est hors de ses causes et posée dans l'ordre physique comme puissance réelle.

» 2° Si l'essence, n'étant pas redevable à l'existence de sa propre réalité qui la constitue intrinsèquement, est néanmoins encore actualisable par l'existence dans l'ordre d'être.

» La question, croyons-nous, est clairement posée et ne peut donner lieu à aucune équivoque.

» La première question demande évidemment une réponse négative. Dans la théorie thomiste, il serait absolument inepte de dire que l'existence a pour fonction de constituer intrinsèquement et formellement la réalité physique potentielle de l'essence.

» En effet :

» 1° Aucune chose ne peut être formellement constituée comme réelle et physique par une réalité distincte d'elle ; car celle-ci, étant réellement distincte de l'autre, en suppose déjà la réalité comme terme de la distinction. Donc l'existence ne peut donner à l'essence la réalité en vertu de laquelle l'essence se distingue réellement de l'existence.

» 2° Les deux réalités d'essence et d'existence s'unissent intrinsèquement pour former un composé d'essence existante. Or, dans tout composé réel, les composants ont une

1) Mgr Mercier avait déjà réfuté le R. P. Kuntz (*Revue Néo-Scolastique*, année 1903, p. 192), mais le point de vue auquel nous nous plaçons, n'étant pas le même que celui de l'éminent directeur de l'Institut philosophique de Louvain, nous ne croyons pas inutiles les remarques qui suivent.

2) *Ibid.*, pp. 187 et seq.

priorité de nature par rapport au composé et à leur union mutuelle. Ils ne peuvent donc être redevables l'un à l'autre de la réalité qui les constitue ; ils doivent au contraire se supposer mutuellement comme réels ; sinon, ils ne pourraient par leur union former un composé réel. Donc la réalité de l'essence de l'être existant ne peut être redevable de sa réalité à la réalité de l'existence.

» 3° Les deux réalités d'essence et d'existence ont entre elles un rapport de puissance et d'acte. Mais l'acte réel, quel qu'il soit, ne constitue jamais la réalité du sujet auquel il se rapporte ; il la présuppose, pour se communiquer à elle et l'actualiser. Ainsi la forme substantielle n'est pas le constitutif intrinsèque de la matière première ; celle-ci, étant par elle-même une entité physique, est seulement actualisée par la forme. De même, l'existence pourra peut-être être considérée comme actualisant l'essence réelle dans l'ordre d'existence, mais non pas comme lui donnant cette entité physique, qui fait, dans la théorie thomiste, de l'essence une puissance capable d'existence.

» Il demeure donc démontré que toute essence créée possède formellement *par elle-même* et non par une existence distincte d'elle, cette première réalité qui la constitue et en vertu de laquelle elle est physique, posée hors de ses causes, posée dans l'ordre réel, différente de l'état de pure possibilité. »

Avant de poursuivre la citation du R. P. et d'énoncer la conclusion qu'il tire de cet exposé contre la distinction réelle, nous nous permettrons de faire observer que la dernière phrase est équivoque et demande conséquemment une explication.

La réalité potentielle de l'essence ne vient donc pas de l'existence, le R. P. l'a démontré en termes excellents, et si nous avons tenu à reproduire sa lumineuse argumentation, c'est qu'il n'est pas rare de rencontrer chez certains défenseurs de la distinction réelle, des expressions très confuses sous ce rapport, et que cette vérité est d'une extrême impor-

tance pour l'intelligence de la doctrine thomiste. Mais cette réalité, il ne faut pas l'oublier, est produite par un agent ; elle est donc très loin de cette étrange indépendance que Suarez semblait lui conférer plus haut dans l'hypothèse où elle serait distincte de l'existence.

Nous n'avons pas ici à déterminer la part exacte qui revient à la cause première et aux causes secondes dans la production de l'essence, mais il est par trop évident que, sans causalité efficiente, une essence de *possible* ne deviendra jamais *potentielle*. Dans un seul et même instant, l'agent, quel qu'il soit d'ailleurs, produit les deux réalités d'essence et d'existence, avec priorité de nature de la première sur la seconde, car si l'acte est antérieur à la puissance dans une série, il lui est postérieur dans un individu.

Les textes de saint Thomas que nous citions plus haut, l'établissent formellement. Pour les confirmer, nous y joindrons ces paroles empruntées à l'un des commentateurs les plus autorisés de sa pensée : Jean de Saint Thomas.

« Le terme de toute production réelle est *double*, à savoir: une réalité (l'essence) dépendante de l'agent comme terme de son action, et l'existence ; car l'essence est produite non seulement avec ses attributs essentiels, mais aussi avec cet attribut contingent qui se surajoute à elle, l'existence. Et ainsi cette réalité (l'essence) dépendante de l'existence pour être actualisée, considérée en elle-même et en tant qu'elle se distingue de l'existence, n'est pas un pur néant ou à l'état objectif, mais c'est de l'être, non actuel par lui-même, mais capable de recevoir l'existence » [1]).

Cette dépendance de la réalité de l'essence expliquée, nous pouvons maintenant continuer une citation que nous

1) « Datur in quacumque productione rei, duplex entitas, scilicet res ipsa quae subjicitur agenti ut terminus actionis ejus et ipsamet existentia cui subjicitur, eo quod non producitur essentia cum solis praedicatis quidditativis, sed cum aliquo praedicato supperaddito ad essentiam distincto qua contingenter ei convenit scilicet existentia, et res sic subjecta existentiae secundum se et ut distinguitur ab existentia non est nihil aut in statu pure objectivo, sed est ens non actu ex se, sed susceptivum actus » (Jean de St. Thomas, *Ph. Nat.*, I. P., q. 7, a. 4).

avons cru nécessaire d'interrompre pour l'intelligence du débat.

« S'ensuit-il, poursuit le R. P. Kuntz, qu'en vertu de cette même réalité identifiée à elle-même, l'essence créée soit également actuelle et existante ?

» C'est la deuxième question à résoudre.

» Pour les défenseurs de la distinction réelle, l'essence physique, toute réelle qu'elle soit, n'est pas pour cela existante ou identifiée avec son existence : « Essentia realis et » physica constat profecto entitate propria qua differt a » nihilo et consequenter ab essentia mere possibili... at » hinc non sequitur ut hoc ipso sit idem atque existentia » (Liberatore). Elle a besoin d'être actualisée et complétée dans l'ordre d'existence, « per existentiam perfecta est tam- » quam per actum a quo completur in linea entis » *(Ibid.)*.

» Telle serait donc la fonction de l'existence par rapport à l'essence : elle ne peut pas lui donner simplement la réalité précisément parce qu'elle en est distincte ; elle lui donnera donc un complément, un surcroît d'être et de réalité, en vertu duquel cette essence réelle, qui par elle-même a déjà une certaine actualité, « per comparationem ad essentiam » possibilem » (Liberatore), deviendra pleinement actuelle et existante. Et de fait, nous ne voyons pas quel autre rôle on pourrait prêter à cette existence distincte » [1]).

Cette essence, dit le R. P. Kuntz, se basant sur l'affirmation de Liberatore, a par elle-même une *certaine actualité* par comparaison avec l'essence possible. Il ne faudrait pas se méprendre sur la pensée de Liberatore. Voici le texte cité d'ailleurs intégralement par le R. P. [2]) : « Quod si omnino ipsa per se dici velit actualis, id intelligi poterit per comparationem ad essentiam possibilem, quae dicit potentiam objectivam et respectu cujus essentia realis con-

1) Page 189.
2) Page 186.

siderari potest ut actus, licet sit potentia respectu existentiae » [1]).

Par ces paroles, qui sont d'ailleurs très claires, Liberatore ne veut pas dire qu'en elle-même l'essence soit de l'acte, mais qu'on peut la nommer ainsi par comparaison avec l'essence possible. On pourrait appeler également la matière première de l'acte par rapport au néant, bien qu'intrinsèquement elle soit une puissance. C'est la seule interprétation possible du texte du célèbre thomiste, sous peine d'acculer à la contradiction un esprit aussi éminent et qui a toujours distingué comme irréductibles la réalité de l'acte et celle de la puissance.

Et maintenant il ne nous reste plus qu'à écouter attentivement la conclusion que le R. P. Kuntz va dégager de ces longs préliminaires. A vrai dire, le fond du réquisitoire contre la distinction réelle nous transporte aux temps des Parménide, des Héraclite, des Mégariques, en un mot de tous les philosophes qui ont refusé de souscrire à la dualité de l'être.

« Or réduite à ces termes, conclut le R. P., la fameuse thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence nous paraît bien faible. Votre réalité d'existence distincte de l'essence physique est pour le moins une chose parfaitement *inutile*.

» En effet :

» 1° Si la réalité d'essence a déjà par elle-même et non par une existence distincte, tout ce qu'il faut pour être appelée réelle, physique, différente du rien et de la pure possibilité, actuelle « per comparationem ad essentiam possibilem », elle aura également par elle-même, de par sa propre entité, tout ce qu'il faut pour pouvoir être appelée *existante* » [2]).

Nous avons vu quel sens il fallait donner à cette

1) Liberatore, *Ont.*, cap. I, art. III, n° 21.
2) Page 189.

expression de Liberatore : « actuelle par comparaison avec l'essence possible » ; aussi nous n'y reviendrons plus dans la critique qui suit.

En définitive et en remplaçant les termes d'essence et d'existence par puissance et acte, le raisonnement du R. P. peut se résumer ainsi : Si la réalité de la *puissance* a déjà par elle-même et non par un acte distinct tout ce qu'il faut pour être appelée réelle, physique, différente du rien et de la pure possibilité (et pour un péripatéticien la puissance a tous ces caractères), elle aura également par elle-même tout ce qu'il faut pour être appelée de l'*acte*.

Il est donc avéré que pour le R. P. Kuntz l'existence absorbe tout le réel, ce qui est affirmer, avec les adversaires d'Aristote, l'identité de l'acte et de la puissance et l'unicité de l'être.

Et plus loin il ajoute : « Car être réel, physique, être posé hors de ses causes et de l'état de pure possibilité, ce sont autant de formules dont on se sert indistinctement pour définir ou décrire l'*existence* (au moins dans les créatures) » [1]).

En conséquence, pour le R. P. qui dit réel, physique, dit nécessairement *existant*. Que devient alors la puissance qui est réelle, physique, sans cependant se confondre avec l'acte ? Si les affirmations du R. P. étaient vraies, c'en serait fait du péripatétisme, il croulerait par la base.

Enfin le R. P. n'admet pas qu'il puisse y avoir un milieu entre le néant et l'existence.

« Concevoir l'existence comme un acte qui complète et actualise la réalité de l'essence, c'est admettre que l'essence, quoiqu'ayant sa réalité physique, n'est cependant qu'imparfaitement, *inchoate*, hors de ses causes, comme être potentiel, et demande un supplément d'être, un acte ultérieur. Or on ne conçoit pas comment une chose puisse être plus ou moins parfaitement hors de ses causes ; si elle est réelle,

1) Page 190.

elle l'est *pleinement*, car tout ce qui auparavant était dans l'état de possibilité est maintenant réalisé. Être réel et posé hors de ses causes est chose indivisible, qui n'admet pas de degrés » [1]).

A cela nous répondons toujours : entre le néant et l'actuellement existant, il y a un milieu, la puissance. Et pour ceux qui admettent que l'acte n'est pas tout le réel, il n'y a pas de difficulté à concevoir, avec Goudin [2]), que l'essence, comme réalité potentielle, soit dans sa production même et par rapport à l'existence : « inchoative et incomplete, extra causas ». Le R. P., au début de son étude [3]) cite les définitions que Zigliara donne de l'existence : « Existentia est actus quo res ponitur extra statum possibilitatis... id quo res constituitur extra causas ». Ces définitions, nous l'avouons, prêtent à confusion et, pour dissiper toute équivoque, nous croyons nécessaire d'y ajouter avec Goudin : « ultimate et complete » [4]). Et ce ne sont pas là, qu'on veuille bien le remarquer, chicanes de mots ou subtilités scolastiques, mais nécessités de la pensée et conséquences rigoureuses du principe de la dualité de l'être.

III.

Ces citations, nous l'espérons, suffiront à justifier ce que nous avancions au début de ce travail, à savoir que la question fondamentale, on pourrait même dire unique, de toute cette controverse est la *réalité* de la puissance [5]).

1) *Loc. cit.*
2) Goudin, 4a Pars. *Phil. metaph.*, q. 1, art. 3.
3) Pages 186 et 187.
4) Goudin, *loc. cit.*
5) Un dernier exemple pour que le doute devienne impossible. Voici la définition que Tongiorgi donne de l'être en puissance : « Ens in potentia est dumtaxat in ordine intelligibili et metaphysiso » *(Ont.*, Lib. I, cap. 3, art. 1). Et peu après, en adoptant la distinction de raison entre l'essence et l'existence, il écrit pour justifier son choix : « Aliunde vero nescio an unquam suaderi poterit, entitatem rei physicam ab ejusdem existentia distingui. Hoc enim tantumdem est ac si dicas : id quo aliquid est physice haec res, differre ab eo quod est physice hoc ens. Praeterea qui hoc contendit, assumit dari aliquod medium inter ens *possibile* et *existens* » (Tongiorgi, *loc. cit.)*.

Nous ne voulons cependant pas conclure sans reproduire un dernier extrait du P. Palmieri, puisque celui-ci prétend couvrir sa doctrine de l'autorité même de saint Thomas. Ici encore l'objection du savant auteur fournira un nouvel apport à notre thèse. Décidément, depuis le maître, les disciples n'ont guère innové en fait d'arguments.

« D'ailleurs, la fausseté de cette opinion (la distinction réelle) est si manifeste, que nous ne croirons jamais, à moins de preuves très évidentes, que saint Thomas l'ait défendue. Qu'il nous soit permis de raisonner ainsi. Saint Thomas n'a voulu affirmer que ce qui est contenu dans son argumentation. Or son raisonnement prouve une composition métaphysique entre l'essence et l'existence, mais pas une distinction réelle ; et c'est en vertu de cette composition qu'il y a une distance infinie entre le créé et l'incréé. Saint Thomas n'a pas voulu dire autre chose. En effet, l'être ou l'existence est, d'après saint Thomas, l'actualité de l'essence. Or l'*actualité* de l'essence est la *réalité* de l'essence. Donc l'essence, par le fait même qu'elle est *réelle*, *existe* »[1]).

Dans cette argumentation, dit le P. Palmieri, la majeure est de saint Thomas lui-même. C'est vrai, et le saint Docteur ne l'eût pas contestée. Mais à coup sûr, en fidèle aristotélicien, il eût énergiquement répudié la mineure comme entachée d'erreur métaphysique. Soutenir que *l'actualité de l'essence est sa réalité*, c'est confondre absolument l'acte

1) « Ceterum, adeo est manifesta falsitas hujus opinionis, ut nisi evidentissimis argumentis adacti inducere possimus animum ut credamus eam a sancto doctore vindicatam fuisse. Licet autem nobis sic ratiocinari : illud unice dicendus est voluisse asserere S. Thomas, quod argumento suo conficitur ; atqui argumento suo conficitur compositio metaphysica quidem inter existentiam et essentiam, non vero distinctio realis ; propter quam compositionem maxime distat essentia finita ab infinita, ergo hanc solum asseruisse dicendus est S. Thomas. Et sane esse seu existere est juxta S. Thomam actualitas essentiae (I. P. q. 3, art. 4). Atqui actualitas essentiae est realitas essentiae, id est, essentia realis. Ergo essentia eo ipso quod realis est existit » (Palmieri, *Inst. ph. Ont.*, cap. I, th. III).

et la puissance. Qu'on en juge plutôt par ce syllogisme, fidèle transposition du raisonnement du P. Palmieri :

L'acte est l'actualité de la puissance.

Or l'actualité de la puissance est sa réalité.

Donc la puissance, par le fait même qu'elle est réelle, existe.

La puissance ne devient actuelle que par l'acte assurément, mais la puissance est-elle réelle par l'acte ? Absolument pas. Bien au contraire, l'acte, comme nous le disions plus haut, ne fait pas la réalité de la puissance, il la présuppose au moins d'une priorité de nature. L'acte ne s'actue pas lui-même, il ne peut donc actuer qu'une réalité distincte de lui. Mais qui ne voit que pour le P. Palmieri, puissance et acte sont *unum et idem* et que seul l'*existant* est du réel ?

Au début du passage que nous citions, le P. Palmieri soutenait avec une parfaite assurance que la thèse de la distinction réelle était une opinion évidemment fausse ; et alors dans un élan généreux il essayait, nous avons vu avec quel succès, d'éviter à la doctrine de saint Thomas une épithète aussi mortifiante.

Nous serons moins sévères et plus justes pour ceux qui refusent d'admettre la distinction réelle. Nous accordons à la thèse suarésienne, nous nous plaisons à le répéter, le mérite d'être très conséquente avec ses propres principes ; la dualité de l'être récusée, une distinction de raison s'impose [1]).

Aussi bien, avant d'entamer la controverse et dans le but d'éviter les équivoques et les discussions stériles, il faudrait

1) Les partisans de la distinction de raison ne ménagent pas leurs sarcasmes contre la théorie adverse ; leur étonnement devant la doctrine thomiste va même parfois jusqu'à la stupéfaction. Ils semblent complètement ignorer le fondement sur lequel elle repose, à savoir la réalité de la puissance. Cette réalité ils peuvent sans doute la contester, et c'est même contre elle seule qu'ils doivent diriger leurs objections, mais alors, qu'ils nous expliquent autrement que par la puissance le devenir accidentel ou substantiel, qu'ils essayent d'échapper au dilemme de Parménide, et qu'ils nous donnent de la différence qui sépare l'acte pur de ses participations des raisons qui ne soient pas purement verbales.

placer le débat sur son véritable terrain : Y a-t-il un milieu entre le néant et l'actuellement existant ? La question capitale n'est pas ailleurs.

L'affirmation ou la négation de la distinction réelle entre l'essence et l'existence est donc, en définitive, une thèse absolument et uniquement solidaire de l'affirmation ou de la négation de la *réalité* de la puissance, et de sa réalité distincte de l'acte, irréductible à l'acte, permanente sous l'acte.

Fr. A. DE POULPIQUET, O. P.

IV.

Le Conflit de la Morale et de la Sociologie.

(*Suite* *).

II.

LA CONCEPTION SOCIOLOGIQUE DE M. DURKHEIM [1]).

1. *Les trois postulats fondamentaux.*

Le premier et, jusqu'à présent, le principal effort de M. Durkheim a consisté à établir le caractère scientifique de la Sociologie et surtout à défendre son droit à une existence autonome.

*) Voir livraison de novembre 1905, pp. 405-417.

1) **Bibliographie :** *Les études de science sociale* (Revue philosophique, t. XXII). Paris, 1886. — *La philosophie dans les universités allemandes* (Revue internationale de l'enseignement, t. XIII). Paris, 1887. — *La science positive de la morale en Allemagne* (Revue philos., t. XXIV), 1887. — *Le programme économique de Schaeffle* (Revue d'économie politique, t. II). Paris, 1888. — *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture* (Rev. intern. de l'enseign., t. XV). 1888. — *Introduction à la Sociologie de la famille* (Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, année 1888). Paris, 1888. — *Suicide et natalité* (Rev. philos., t. XXVI). 1888. — *De la division du travail social.* Paris, 1893. 2e édition : 1902 avec une nouvelle préface intitulée *Quelques remarques sur les groupements professionnels.* — *Note sur la définition du socialisme* (Rev. philos., t. XXXVI). 1893. — *Les règles de la méthode sociologique* (Rev. philos., t. XXXVII et t. XXXVIII). 1894. — *L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie* (Rev. philos., t. XXXIX). 1895. — *Crime et santé sociale* (Rev. philos., t. XXXIX). 1895. — *L'origine du mariage d'après Westermarck* (Rev. philos., t. XL). 1895. — *Le suicide.* Paris, 1897. — *Il suicidio considerato sotto l'aspetto sociologico* (Rivista italiana di sociologia, t. I). Rome, 1897. — *Lettre* à l'éditeur de l'*American Journal of Sociology*, t. III. Chicago, 1898. — *Représentations individuelles et représentations collectives* (Revue de métaphysique et de morale, t. VI). Paris, 1898. — *La prohibition de*

Une science, proprement dite, de la société est possible — elle a un objet distinct — elle doit employer une méthode spéciale : la conception sociologique de M. Durkheim repose sur ces trois postulats fondamentaux.

I. Une science est la connaissance d'un ordre déterminé de phénomènes et de leurs lois. Soutenir qu'une science de la société est possible, c'est affirmer qu'il doit y avoir des lois sociales et que la réflexion, méthodiquement employée, saura les découvrir ; c'est supposer que « les phénomènes sociaux sont d'une façon définie, qu'ils ont une manière d'être constante, une nature qui ne dépend pas de l'arbitraire individuel et d'où dérivent des rapports nécessaires ».

Ce postulat est « la condition de toute sociologie ». Avant qu'il ne fût admis, une véritable science positive des faits sociaux ne pouvait naître.

Certes depuis Platon, maint penseur s'est complu dans les spéculations de philosophie sociale. Mais, jusqu'au commencement du XIXe siècle, presque tous les théoriciens de la politique voyaient dans la société une œuvre humaine, un fruit de la réflexion, une machine inventée et instituée de toutes pièces, instrument commode, toujours modifiable au gré du constructeur. Dans ces conditions il n'y a de place que pour un art politique. Si les sociétés sont ce que nous les faisons, il n'y a pas à se demander ce qu'elles sont, mais ce que nous en devons faire : il suffit de déterminer la fin qu'elles doivent atteindre, et de trouver la meilleure manière d'arranger les choses pour que cette fin soit bien accomplie.

l'inceste et ses origines (Année sociologique, t. I). Paris, 1898. — *De la définition des phénomènes religieux* (Année sociologique, t. II). 1899. — *La sociologie en France* (Revue bleue, nos du 19 et du 26 mai). Paris, 1900. — *La sociologia ed il suo dominio scientifico* (Rivista italiana di sociologia, t. IV). 1900. — *De la méthode objective en sociologie* (Revue de synthèse historique, t. II). Paris, 1901. — *Deux lois de l'évolution pénale* (Année sociologique, t. IV). 1901. — *Sur le totémisme* (Année sociologique, t. V). 1902. — *De quelques formes primitives de classification* (Année sociologique, t. VI). 1903. — *Pédagogie et sociologie* (Rev. de métaph. et de mor., t. XI). 1903. — *Sociologie et sciences sociales* (Rev. philos., t. LV). 1903. — *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes* (Année sociologique, t. VIII). 1905. — *On the relations of sociology to the social sciences and to philosophy* (Sociological Papers, t. I). Londres, 1905.

Aussi, pour judicieuses ou pénétrantes qu'elles soient, les observations d'Aristote, de Bossuet, de Montesquieu, de Condorcet sur la vie des sociétés, ne constituent pourtant pas une sociologie : le principe fondamental leur fait défaut.

Le vrai sociologue doit commencer par se débarrasser de la « conception artificialiste » qui hante encore si obstinément les esprits. Il doit, avant tout, poser ce principe que les sociétés sont des êtres naturels, des organismes se développant en vertu d'une nécessité interne.

Les historiens restent sceptiques et les philosophes s'émeuvent à l'énoncé de ce premier postulat. « Nous avons étudié les sociétés, disent les premiers, et nous n'y avons pas découvert la moindre loi. L'histoire n'est qu'une suite d'accidents, locaux et individuels, qui ne se répètent jamais, réfractaires à toute généralisation, c'est-à-dire à toute étude scientifique, — puisqu'il n'y a pas de science du particulier. »

M. Durkheim convient de bonne grâce que « le meilleur moyen de prouver l'existence de lois sociales serait assurément de trouver ces lois ». Mais, en attendant, il demande qu'on fasse crédit aux sociologues. « Si différents qu'ils puissent être les uns des autres, les phénomènes produits par les actions et les réactions qui s'établissent entre des individus semblables placés dans des milieux analogues, doivent nécessairement se ressembler par quelque endroit et se prêter à d'utiles comparaisons. »

A ce moment interviennent les philosophes. « La liberté humaine, objectent-ils, exclut toute idée de loi et rend impossible toute prévision scientifique. »

Déjà dans la leçon d'ouverture de son cours, M. Durkheim passait outre et se bornait à cette déclaration : « La question de savoir si l'homme est libre ou non a sa place en métaphysique ; les sciences positives peuvent et doivent s'en désintéresser. Il faut choisir : ou reconnaître que les

phénomènes sociaux sont accessibles à l'investigation scientifique, ou bien admettre qu'il y a deux mondes dans le monde : l'un où règne la loi de causalité, l'autre où règnent l'arbitraire et la contingence. »

Dans les *Règles de la méthode* encore, il refuse le débat. « La sociologie, dit-il, n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme [1]). Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde, c'est que le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux. Encore ce principe est-il posé par elle, non comme une nécessité rationnelle, mais seulement comme un postulat empirique, produit d'une induction légitime. Puisque la loi de causalité a été vérifiée dans les autres règnes de la nature ; que, progressivement, elle a étendu son empire du monde physico-chimique au monde biologique, de celui-ci au monde psychologique, on est en droit d'admettre qu'elle est également vraie du monde social. Mais la question de savoir si la nature du lien causal exclut toute contingence n'est pas tranchée pour cela. »

Le fait est, comme le remarque M. Lévy-Brühl, que nous avons peine à concevoir comme régis par des lois invariables, des phénomènes que nous pouvons modifier par

1) Un jour cependant, en passant il est vrai, dans une simple note, M. Durkheim s'est laissé aller à toucher au problème. Des statistiques étudiées par lui il résulte que chaque peuple a un taux de suicides qui lui est personnel. Il en conclut que, pour chaque peuple, il existe, dans le milieu social, une tendance collective d'une énergie déterminée qui pousse les hommes à se tuer. Et dans sa pensée ce n'est pas une métaphore : il faut prendre les termes à la rigueur. Les tendances collectives qui poussent au suicide, comme d'ailleurs aussi au crime, au mariage, etc., ont une existence propre ; ce sont des choses réelles, des forces vivantes *sui generis*, elles agissent du dehors sur l'individu.

Cette interprétation — remarque-t-il dans sa note — n'oblige pas à refuser à l'homme toute espèce de liberté. Et voici comment il s'explique :

« La constance des données démographiques provient d'une force extérieure aux individus. Cette force ne détermine pas tels sujets plutôt que tels autres. Elle réclame certains actes en nombre défini, non que ces actes viennent de celui-ci ou de celui-là. On peut admettre que certains lui résistent et qu'elle se satisfasse sur d'autres. En définitive, conclut-il, notre conception n'a d'autre effet que d'ajouter aux forces physiques, chimiques, biologiques, psychologiques, des forces sociales qui agissent sur l'homme du dehors tout comme les premières. Si donc celles-ci n'excluent pas la liberté humaine, il n'y a pas de raison pour qu'il en soit autrement de celle-là. La question se pose dans les mêmes termes pour les unes et pour les autres. »

notre intervention volontaire. L'assimilation de la nature sociale à la nature physique choque la représentation traditionnelle qui place l'homme au point de contact de deux mondes distincts et hétérogènes : l'un physique où les phénomènes sont régis par des lois constantes, l'autre moral qui lui est révélé par la conscience. Et l'étude objective et scientifique de la nature sociale, semblable à l'étude objective et scientifique de la nature physique, reste une conception d'apparence paradoxale.

Mais cela n'importe à M. Durkheim, préoccupé de faire reconnaître avant tout le caractère scientifique de la sociologie. Il faut, répète-t-il dans ses écrits les plus récents, opposer au préjugé dualiste l'affirmation hardie de l'unité de la nature ; éliminer les survivances du postulat anthropocentrique qui barre la route à la science ; renoncer au dualisme religieux ou métaphysique qui fait de l'humanité un monde à part, soustrait, par on ne sait quel obscur privilège, au déterminisme dont les sciences naturelles constatent l'existence dans le reste de l'univers. Le mot de sociologie implique avant tout l'idée nouvelle que les faits sociaux doivent être traités comme des phénomènes naturels soumis à des lois nécessaires.

II. Pour que la sociologie pût se fonder, il fallait étendre l'idée de lois naturelles aux phénomènes humains. Mais l'affirmation de l'unité de la nature ne suffit pas pour que les faits sociaux deviennent la matière d'une science nouvelle : le monisme matérialiste, lui aussi, postule que l'homme est dans la nature ; mais en faisant de la vie humaine, soit individuelle soit collective, un simple épiphénomène des forces physiques, il résorbe les phénomènes sociaux et psychiques dans leur substrat matériel qui, seul, comporterait l'investigation scientifique ; ni la sociologie, ni la psychologie n'auraient d'objet propre.

Il importe donc que l'affirmation de l'unité ne fasse pas méconnaître l'hétérogénéité naturelle des choses. Ce n'est

pas assez d'avoir établi que les faits sociaux sont soumis à des lois ; il faut ajouter qu'ils ont leurs lois propres, spécifiques, comparables aux lois physiques ou biologiques, mais sans y être immédiatement réductibles.

En un mot, pour que la sociologie puisse se constituer à l'état de science indépendante, elle doit avoir un objet et qui ne soit qu'à elle.

M. Durkheim s'est appliqué surtout à empêcher qu'on la confonde avec la psychologie ; et à cette fin il a énoncé un autre postulat.

« Il ne peut y avoir de sociologie, dit-il, s'il n'existe pas de sociétés ; mais il n'existe pas de sociétés, s'il n'y a que des individus. »

Il faut donc poser en principe que « la société n'est pas une simple collection d'individus, mais un être qui a sa vie, sa conscience, ses intérêts, son histoire. Sans cette idée, il n'y a pas de science sociale ».

Certes la société ne peut exister en dehors des individus qui lui servent de substrat ; elle est pourtant autre chose. Un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, quoique sans elles il ne soit rien ; ses propriétés diffèrent des leurs. En s'assemblant sous une forme définie et par des liens durables les hommes forment un être nouveau, l'être social, qui a sa nature et ses lois propres.

Si un composé diffère spécifiquement de ses composants, cela vient de ce que l'association n'est pas un phénomène infécond, mais un facteur actif. Il est bien certain, par exemple, qu'il n'y a dans la cellule vivante que des molécules de matière brute ; seulement elles y sont associées et cette association est la cause de ces phénomènes nouveaux qui caractérisent la vie et dont il est impossible de retrouver même le germe dans aucun des éléments. La dureté du bronze n'est pas non plus dans le cuivre ni dans l'étain ni dans le plomb qui ont servi à le former et qui sont des métaux malléables ou flexibles ; elle est dans leur alliage,

De même la société : elle n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres.

« Je ne nie pas du tout, écrit M. Durkheim au cours d'une polémique, que les natures individuelles soient les composantes du fait social. Il s'agit de savoir si, en se composant pour donner naissance au fait social, elles ne se transforment pas par le fait même de leur combinaison. La synthèse est-elle purement mécanique ou chimique ? Toute la question est là. »

Pour M. Durkheim, la question est tranchée : la synthèse est chimique. Il existe vraiment un règne social, aussi distinct du règne psychique que celui-ci l'est du règne biologique et ce dernier, à son tour, du règne minéral.

En distinguant le règne social du règne psychique, M. Durkheim n'entend pas toutefois éliminer de la sociologie l'élément mental. Fréquemment il répète que « la vie sociale est tout entière faite de représentations », mais il n'omet jamais d'ajouter que « les représentations collectives sont d'une tout autre nature que celles de l'individu ».

Ainsi, par exemple, l'ensemble des croyances et des sentiments, commun à la moyenne des membres d'une même société, forme un système déterminé qui a sa vie propre. On peut l'appeler la conscience collective. Cette conscience commune a des caractères spécifiques qui en font une réalité distincte. Les individus passent et elle reste, reliant les unes aux autres les générations successives. Elle est donc autre chose que les consciences particulières. Elle est le type psychique de la société, type qui a ses propriétés, ses conditions d'existence, son mode de développement.

La mentalité des groupes, dit-il encore, n'est pas celle des particuliers. Jamais l'individu, à lui seul, n'aurait rien pu concevoir qui ressemblât à l'idée des dieux, aux mythes et aux dogmes des religions, à l'idée du devoir et de la

discipline morale, etc. Si pourtant ces idées se sont constituées, c'est, toujours, parce que, en s'agrégeant, les âmes individuelles donnent naissance à une individualité psychique d'un genre nouveau qui a ses manières propres de penser et de sentir.

Au surplus, en se servant de l'expression « âme collective », M. Durkheim n'entend pas du tout hypostasier la conscience collective. Il n'admet pas plus d'âme substantielle dans la société que dans l'individu. La conscience, tant individuelle que sociale, est seulement « un ensemble, plus ou moins systématisé, de phénomènes *sui generis* ».

III. Le troisième postulat est une conséquence du précédent. Si les faits sociaux sont irréductibles aux phénomènes biologiques ou psychiques, ils ne peuvent s'expliquer par ces derniers. Un fait social ne peut être expliqué que par un autre fait social.

La méthode, dite psychologique, ne peut donc convenir à la sociologie.

Ce fut celle des économistes. Ils avaient proclamé qu'il y a des lois sociales, aussi nécessaires que les lois physiques. Mais, suivant eux, il n'y a de réel dans la société que l'individu. Une nation n'est qu'un être nominal ; et ses propriétés sont celles des éléments qui la composent. Les lois sociales ne seraient donc pas des faits très généraux que le savant induit de l'observation des sociétés, mais des conséquences logiques qu'il déduit de la définition de l'individu. L'économiste ne dit pas : les choses se passent ainsi, car l'expérience l'a établi ; mais : elles doivent se passer ainsi, car il serait absurde qu'il en fût autrement.

Aujourd'hui encore la méthode d'explication généralement suivie par les sociologues est essentiellement psychologique. D'après eux, il n'y a rien dans la société que des consciences particulières et ces dernières sont la source de

toute l'évolution sociale. Par suite, les lois sociologiques seront un corollaire des lois plus générales de la psychologie ; l'explication de la vie collective consistera à faire voir comment elle découle de la nature humaine.

Une telle méthode, affirme M. Durkheim, n'est applicable aux phénomènes sociologiques qu'à condition de les dénaturer. Les consciences particulières, en s'unissant, donnent naissance à une réalité nouvelle qui est la conscience de la société. Un groupe pense, veut, agit tout autrement que ne feraient ses membres, s'ils étaient isolés. Si on part de ces derniers, on ne pourra rien comprendre à ce qui se passe dans le groupe. Et toutes les fois qu'un phénomène social est directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fausse. C'est dans la nature de la société elle-même, non dans celle des unités composantes, qu'il faut chercher les causes prochaines et déterminantes des faits sociaux.

Une autre erreur de méthode a été commise par certains auteurs de l'école organiciste.

Comte en appelant la société un organisme, ne voyait dans cette expression qu'une métaphore. Spencer déclara nettement que la société est une sorte d'organisme : les cellules en s'agrégeant forment les vivants, comme les vivants en s'agrégeant entre eux forment la société.

Lilienfeld a pris cette vérité trop à la lettre. Il s'est imaginé que, pour dissiper les mystères dont sont entourées les origines et la nature des sociétés, il suffisait de transporter en sociologie les lois mieux connues de la biologie en les démarquant.

Certes, l'analogie est un précieux instrument pour la connaissance et même pour la recherche scientifique ; c'est un procédé utile d'illustration et de vérification ; c'est une forme légitime de la comparaison et la comparaison est le seul moyen pratique dont nous disposions pour arriver à rendre les choses intelligibles. Il n'était donc pas sans intérêt de

signaler entre l'organisme individuel et la société une réelle analogie ; car la biologie devenait pour le sociologiste un véritable trésor de vues et d'hypothèses qu'il pouvait sagement exploiter.

Mais l'analogie n'est pas une méthode de démonstration proprement dite. Le tort des sociologues biologistes est d'avoir voulu induire les lois de la sociologie de celles de la biologie. De telles inférences sont sans valeur ; entre le règne biologique et le règne social, les différences sont aussi marquées que les ressemblances. Les sociétés peuvent être comparées aux êtres vivants, parce qu'elles sont des êtres organisés ; seulement l'organisation n'est que le cadre extérieur de la vie sociale et les similitudes biologiques ne nous donnent pas une représentation de ce qui en constitue le contenu. Si les lois de la vie se retrouvent dans la société, c'est sous des formes nouvelles et avec des caractères spécifiques que l'analogie ne permet pas de conjecturer mais qu'il faut atteindre par l'observation directe.

La méthode pour étudier les phénomènes sociaux ne peut donc être le décalque d'aucune autre méthode scientifique ; elle doit être strictement sociologique.

Conclusion : « Au delà de l'idéologie des psycho-sociologues, comme au delà du naturalisme matérialiste de la socio-anthropologie, il y a place pour un naturalisme sociologique qui voit dans les phénomènes sociaux des faits spécifiques et qui entreprend d'en rendre compte en respectant leur spécificité. La sociologie n'est l'annexe d'aucune autre science ; elle est elle-même une science, distincte et autonome ».

2. *L'objet de la sociologie.*

On a souvent reproché à la sociologie d'être une science vague et mal définie. M. Durkheim estime qu'elle a plus d'une fois mérité ce reproche. Si elle doit étudier, comme elle en a parfois l'ambition, tous les phénomènes

qui se passent au sein des sociétés, elle n'est pas *une* science, mais *la* science. Il est nécessaire de délimiter son domaine et de préciser son objet. La première démarche du sociologue doit être de définir les choses dont il traite, c'est-à-dire les faits sociaux.

M. Durkheim attache tant d'importance aux définitions préliminaires, qu'il en a donné les règles, illustrées d'exemples.

Laisser de côté l'idée, plus ou moins flottante, que nous pouvons avoir déjà du fait à définir : tel est son premier précepte. Il s'agit d'atteindre le fait lui-même, et non d'exprimer la manière dont nous nous le représentons. Il faut donc sortir de nous et nous mettre en face des choses. Cette précaution est nécessaire pour obtenir une définition objective.

Dans la pratique, toutefois, on partira du concept vulgaire. Il sert d'indicateur ; il nous informe qu'il existe quelque part un ensemble de phénomènes réunis sous une même appellation. On cherchera si, parmi les choses que connote confusément le mot vulgaire, il en est qui présentent des caractères communs. Par exemple, si parmi les faits sociaux il s'en rencontre qui possèdent en commun des caractères ayant une suffisante affinité avec ceux que connote vaguement, dans la langue ordinaire, le mot de *religieux*, on les réunira sous cette rubrique, pour en faire un groupe distinct, défini par les caractères mêmes qui auront servi à le constituer.

La définition d'autre part devra comprendre, sans exception ni distinction, tous les phénomènes qui présentent également les mêmes caractères. Ainsi, pour définir le socialisme — et non pas seulement l'idée qu'on s'en fait — il faut dégager les traits qui se retrouvent les mêmes dans *toutes* les doctrines qualifiées et se qualifiant de socialistes.

Enfin, la matière de la définition fondamentale, on la cherchera parmi les caractères assez extérieurs pour être

immédiatement visibles. Ce sont les seuls qui puissent être atteints, au moment où la recherche va seulement commencer. Ceux qui sont situés plus profondément sont, sans doute, plus essentiels ; leur valeur explicative est plus haute, mais ils sont inconnus à cette phase de la science et ne peuvent être anticipés que si l'on substitue à la réalité quelque conception de l'esprit.

Il résulte de là que la définition placée au commencement de la science, ne saurait avoir pour objet d'exprimer l'essence de la réalité ; elle a pour unique fonction de nous faire prendre contact avec les choses.

A plusieurs reprises M. Durkheim nous avertit que tels sont le sens et la portée de sa définition de l'objet de la sociologie : elle n'est pas une sorte de philosophie ni même une explication sommaire du fait social. L'auteur se propose non d'anticiper par une vue philosophique sur les conclusions de la science, mais simplement d'indiquer à quels signes extérieurs il est possible de reconnaître les faits dont elle doit traiter, afin que le savant sache les apercevoir là où ils sont et ne les confonde pas avec d'autres. Il s'agit de délimiter le champ de la recherche aussi bien que possible, non de l'embrasser dans une sorte d'intuition exhaustive.

Quelle est donc la définition que M. Durkheim a donnée du fait social ?

Mentionnons seulement pour mémoire celle qu'en passant il propose, tout au début de sa carrière de publiciste : « Pour qu'un fait soit sociologique, il faut qu'il intéresse non seulement tous les individus pris isolément, mais la société elle-même, c'est-à-dire l'être collectif ».

Un chapitre des *Règles de la méthode* est consacré à résoudre la question : Qu'est-ce qu'un fait social ?

Il y a dans toute société, observe M. Durkheim, un groupe déterminé de phénomènes qui se distinguent par des caractères tranchés. Ce sont des manières d'agir et de

sentir, des types de conduite ou de pensée, doués d'une puissance impérative et coercitive, en vertu de laquelle ils s'imposent à l'individu, qu'il le veuille ou non. Telles les règles du droit, les maximes morales; et, dans une mesure moindre, les conventions et les usages du monde. Dans certains cas, la contrainte n'est qu'indirecte : il m'est impossible de ne pas parler leur langue avec mes compatriotes, et de ne pas employer les monnaies légales; je me ruinerais si je travaillais avec des procédés et des méthodes industrielles de l'autre siècle. Outre ces croyances et ces pratiques constituées, présentant des formes cristallisées, l'auteur signale encore les « courants sociaux ». L'individu subit également leur ascendant. Dans une assemblée, par exemple, il se produit des mouvements d'enthousiasme, d'indignation, de pitié, capables de nous entraîner malgré nous. — A tous ces phénomènes doit être donnée et réservée la qualification de *sociaux ;* ils sont le domaine propre de la sociologie.

Un fait social se reconnaît donc au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est capable d'exercer sur les individus. Et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour soit à l'existence de quelque sanction déterminée, soit à la résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence.

Bref : « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure. »

Déjà, dans les *Règles de la méthode*, M. Durkheim reconnaissait que ce critère n'est pas toujours facile à appliquer. La contrainte est aisée à constater quand elle se traduit au dehors par quelque réaction directe de la société, comme c'est le cas pour le droit, la morale, les croyances, les usages, les modes mêmes. Mais quand elle n'est qu'indirecte, comme celle qu'exerce une organisation économique, elle ne se laisse pas si bien apercevoir.

Aussi donne-t-il simultanément cette autre définition : « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée, tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles. »

Leur généralité, comme telle, ne lui suffit donc pas à caractériser les phénomènes sociologiques : une pensée qui se retrouve dans toutes les consciences particulières, un mouvement que répètent tous les individus ne sont pas pour cela des faits sociaux.

Sans doute un phénomène ne peut être collectif que s'il est commun aux membres de la société, partant, s'il est général. Mais, du point de vue de M. Durkheim, s'il est général, c'est parce qu'il est collectif, bien loin qu'il soit collectif parce qu'il est général. C'est un état du groupe, qui se répète chez les individus parce qu'il s'impose à eux. Il est dans chaque partie parce qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout parce qu'il est dans les parties.

Si l'on s'est contenté du seul caractère de généralité pour définir les phénomènes sociaux, c'est qu'on les a confondus, à tort, avec leurs incarnations individuelles. Ce qui les constitue, ce sont les croyances, les tendances, les pratiques du groupe pris collectivement. Les formes que revêtent les états collectifs en se réfractant chez les individus, sont chose d'une autre espèce. Entre les deux ordres de faits il y a dualité de nature : le phénomène social est une réalité *sui generis*, distincte de ses répercussions individuelles.

On peut donc définir le fait social par la diffusion qu'il présente à l'intérieur du groupe, pourvu qu'on ait soin d'ajouter, comme seconde et essentielle caractéristique, qu'il existe indépendamment des formes individuelles qu'il prend en se diffusant.

« Puisqu'il n'y a rien dans la société que des individus,

comment, a-t-on demandé, peut-il y avoir quelque chose en dehors d'eux ? »

Dans un certain nombre de cas, répond M. Durkheim, nous pouvons directement constater l' « extériorité » des faits sociaux. Dans d'autres, nous pouvons établir par induction leur réalité objective. Et, à l'appui, il donne des exemples.

Parfois, le fait social se matérialise jusqu'à devenir un élément du monde extérieur. Ainsi un type déterminé d'architecture est un phénomène social : il est incarné en partie dans des édifices qui sont des réalités indépendantes des individus. Pareillement les voies de communication et de transport, les instruments et les machines qui expriment l'état de la technique, le système des monnaies, les instruments de crédit, les pratiques suivies dans une profession, le langage écrit. M. Durkheim signale ensuite les formules où se condensent soit les dogmes de la foi, soit les préceptes du droit. Ici, certaines manières d'agir ou de penser ont acquis une sorte de consistance, et se trouvent comme isolées des événements particuliers qui les reflètent ; elles prennent une forme sensible qui leur est propre : règles juridiques ou morales qui définissent nos devoirs ; articles de foi des sectes religieuses. Il cite encore, dans le même ordre, les aphorismes et dictons populaires, les codes de goût que dressent les écoles littéraires. — Dans tous ces cas, la réalité extérieure du fait social est immédiatement donnée à l'observation.

D'autres fois on peut, « par un artifice de méthode », dissocier les faits sociaux et leurs formes individuelles. Par exemple : chaque peuple a une natalité, une nuptialité, une criminalité etc. qui sont constantes tant que les circonstances restent les mêmes, mais qui varient d'un peuple à l'autre. Cette constance implique qu'il existe des tendances collectives extérieures aux individus, des « courants » qui les poussent, avec une force inégale suivant les temps et les pays, l'un au mariage, un autre au suicide

ou à une natalité plus ou moins forte. La statistique fournit le moyen d' « isoler » ces courants ; ceux-ci sont en effet figurés par le taux de la natalité, de la nuptialité, des suicides. Les chiffres de la statistique démontrent la réalité de ces courants en même temps qu'ils en mesurent l'intensité. — M. Durkheim a fait d'un de ces courants, du « suicidogène », une étude spéciale. Les individus qui composent une société changent d'une année à l'autre ; et cependant le nombre des suicidés est le même, tant que le groupe ne change pas. Les causes qui fixent le contingent des morts volontaires pour une société, doivent donc être indépendantes des individus, puisqu'elles gardent la même énergie, quels que soient les sujets particuliers sur lesquels s'exerce leur action. Il faut reconnaître par conséquent qu'il existe, dans le milieu social, une force dont l'intensité plus ou moins grande fait le nombre plus ou moins élevé des suicides particuliers. Et cette tendance collective n'est pas une entité verbale, mais une réalité, extérieure aux individus, et qui les pénètre et s'impose à eux ; son existence se prouve par la constance de ses effets.

Tout en définissant subsidiairement les faits sociaux par « la généralité combinée avec l'objectivité », M. Durkheim ajoute immédiatement que cette seconde formule n'est qu'une autre expression de la première : si une manière de se conduire, qui existe extérieurement aux consciences individuelles, se généralise, ce ne peut être qu'en s'imposant. Aussi la contrainte reste-t-elle, à ses yeux, la caractéristique de tout phénomène social. « Nous faisons, dit-il, consister les faits sociaux en des manières d'agir ou de penser, reconnaissables à cette particularité qu'elles sont susceptibles d'exercer sur les consciences particulières une influence coercitive »...

Après avoir souvent et énergiquement défendu l'exactitude de sa définition, M. Durkheim s'est résigné à en reconnaître les lacunes.

Il a déjà avoué qu'elle ne répond pas aux besoins d'une bonne définition initiale. Celle-ci ne doit se servir que de « caractéristiques immédiatement discernables ». Or il y a bien des cas où « le caractère de contrainte n'est pas facilement reconnaissable ».

« Nous acceptons, dit-il encore, le reproche fait à notre définition de ne pas exprimer tous les caractères du fait social et, par suite, de n'être pas la seule possible. Il n'y a rien d'inconcevable à ce qu'il puisse être caractérisé de plusieurs manières différentes ; car il n'y a pas de raison pour qu'il n'ait qu'une seule propriété distinctive. Le pouvoir coercitif que nous lui attribuons est même si peu le tout du fait social, qu'il peut présenter également le caractère opposé. »

Finalement, après avoir insisté une dernière fois sur la « réalité objective » des faits sociaux, il adopte, pour les définir, la formule de MM. Mauss et Fauconnet : « Au fond, ce qu'il y a de plus essentiel dans la notion de la contrainte sociale, c'est que les manières collectives d'agir ou de penser ont une réalité en dehors des individus qui, à chaque moment du temps, s'y conforment. Ce sont des choses qui ont leur existence propre. L'individu les trouve toutes formées, il est bien obligé d'en tenir compte. Il y a un mot qui exprime assez bien cette manière d'être très spéciale : c'est celui d'*institution*. On peut en effet appeler « institutions » toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité. La sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement. » — Mais rien dans cette formule n' « indique à quels signes extérieurs il est possible de reconnaître les faits sur lesquels doit porter la recherche du sociologue » ; c'est-à-dire que ce n'est même plus une « définition ».

Comment s'expliquer ces hésitations de M. Durkheim, passant d'une définition à l'autre et finissant par se rallier tout à coup, comme las de discuter, à la formule, vague à tout le moins et insuffisante comme définition, proposée par deux de ses collaborateurs de l'*Année sociologique ?* Les règles tracées par lui-même n'étaient-elles pas excellentes ? Se libérer l'esprit de toute prénotion ; se mettre en face des choses ; passer en revue les faits dits sociaux, tous sans exception ; les comparer ; relever leurs traits extérieurs communs : ce programme, observé de point en point, ne devait-il pas donner un résultat satisfaisant, définitif et permettre de déterminer aux yeux de tous, de délimiter avec netteté, de circonscrire avec précision l'objet de la Sociologie ?

Certes, mais de suivre le programme doit être malaisé, à en juger d'après le nombre des échecs enregistrés par M. Durkheim. Il n'est peut-être pas un sociologue qui n'ait péché contre les canons décrétés par l'auteur des *Règles de la méthode*. Depuis les grands précurseurs, Comte, Spencer, Stuart Mill jusqu'aux contemporains déjà réputés, tous ont failli : le vice le plus commun de leurs définitions, c'est le manque d'objectivité.

Voici Spencer, par exemple. Il fait des sociétés l'objet de la science et les définit : « une société n'existe que quand, à la juxtaposition, s'ajoute la coopération ». Mais cette définition n'est pas l'expression d'un fait immédiatement visible et que l'observation suffit à constater ; c'est une « vue de l'esprit ». Impossible de savoir, par une simple inspection, si réellement la coopération est le tout de la vie sociale. Spencer n'a pas commencé par observer toutes les manifestations de l'existence collective et montré qu'elles sont toutes des formes diverses de la coopération. Sa manière de concevoir la réalité sociale s'est substituée à cette réalité. Il définit, non pas la société, mais l'idée qu'il s'en fait. Sans doute, dans sa Sociologie il affecte de procéder empiriquement, en accumulant les faits ; mais

les faits semblent bien n'être là que pour faire figure d'arguments. Ils ne servent qu'à illustrer des analyses de notions; et tout ce qu'il y a d'essentiel dans la doctrine spencérienne, peut être immédiatement déduit de sa définition de la société.

Jusqu'à présent, les règles de M. Durkheim lui ont beaucoup servi pour juger — et condamner — les tentatives de ses prédécesseurs. Elles auront réalisé pleinement leur but, quand leur auteur aura réussi à s'en inspirer lui-même, pour définir l'objet de la sociologie. Ce jour-là, M. Durkheim se trouvera avoir joint à l'autorité du précepte le prestige de l'exemple.

La vérité est qu'il n'a pas encore évité l'écueil sur lequel il reproche à tous les autres d'avoir échoué. Lui non plus ne s'est pas mis en face des choses pour les observer : il a simplement analysé un concept. Il n'a pas comparé la masse des phénomènes sociologiques pour en dégager les traits communs : il a choisi parmi eux quelques exemples destinés à illustrer une notion préexistante dans son esprit. Il n'a pas désigné les faits sociaux par quelqu'une de leurs particularités extérieures, immédiatement apparente : il en exprime d'emblée une « caractéristique essentielle » [1]).

Celle de ses formules préférées qui définit les phénomènes sociologiques par leur « extériorité », est déduite de ce que nous présentions plus haut comme son second postulat fondamental : Un tout, ainsi raisonne-t-il, n'est pas identique à la somme de ses parties. Donc la société est autre chose que la collection de ses membres. Donc les phénomènes sociaux n'ont pas les individus pour substrat : ils sont une réalité *sui generis*, phénoménale il est vrai, mais

1) « Puisque la caractéristique essentielle des phénomènes sociologiques consiste dans le pouvoir qu'ils ont d'exercer, du dehors, une pression sur les consciences individuelles, c'est qu'ils n'en dérivent pas et que, par suite, la sociologie n'est pas un corollaire de la psychologie. Car cette puissance contraignante témoigne qu'ils expriment une nature différente de la nôtre ; elle est un produit de forces qui dépassent l'individu et dont il ne saurait, par conséquent, rendre compte. Ce n'est pas de lui que peut venir cette poussée extérieure qu'il subit ; ce n'est donc pas ce qui se passe en lui qui la peut expliquer. »

extérieure aux individus. — Ce travail mental terminé, M. Durkheim s'est tourné du côté des faits, pour y chercher quelques exemples confirmatifs.

A ses contradicteurs qui contestent l' « extériorité » des faits sociaux, il répond plus d'une fois par une simple argumentation *a priori*, essayant de justifier sa définition par une pure analyse dialectique [1]).

Son autre formule favorite a pour origine une observation incomplète. — Ses premières explorations scientifiques se firent dans la direction de la Sociologie morale et religieuse. Le droit, la morale, la religion lui semblaient « les manifestations les plus caracteristiques de la vie collective » ; leur objet est d' « assurer l'équilibre de la société » ; ce sont « les trois grandes fonctions régulatrices de l'organisme social ». Or il fut frappé du caractère impératif de ces divers phénomènes : Les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, sont investies d'un ascendant en vertu

1) « L'extériorité des tendances collectives, dit-il, n'a rien de surprenant pour quiconque a reconnu l'hétérogénéité des états individuels et des états sociaux. En effet, par définition, les seconds ne peuvent venir à chacun de nous que du dehors, puisqu'ils ne découlent pas de nos prédispositions personnelles ; étant faits d'éléments qui nous sont étrangers, ils expriment autre chose que nous-mêmes. » — Et ailleurs : « Pour qu'il y ait fait social, il faut que plusieurs individus aient mêlé leur action et que cette combinaison ait dégagé quelque produit nouveau. Et comme cette synthèse a lieu en dehors de chacun de nous (puisqu'il y entre une pluralité de consciences), elle a nécessairement pour effet de fixer, d'instituer hors de nous de certaines façons d'agir et de certains jugements qui ne dépendent pas de chaque volonté particulière prise à part. » — Ou bien : « Toutes les fois que des éléments quelconques, en se combinant, dégagent, par le fait de leur combinaison, des phénomènes nouveaux, il faut bien concevoir que ces phénomènes sont situés, non dans les éléments, mais dans le tout formé par leur union. Appliquons ce principe à la sociologie. Si cette synthèse *sui generis* que constitue toute société dégage des phénomènes nouveaux, différents de ceux qui se passent dans les consciences solitaires, il faut bien admettre que ces faits spécifiques résident dans la société même qui les produit, et non dans ses parties, c'est-à-dire dans ses membres. Ils sont donc, en ce sens, extérieurs aux consciences individuelles considérées comme telles. On ne peut les résorber dans les éléments sans se contredire, puisque, par définition, ils supposent autre chose que ce que contiennent ces éléments. Les faits sociaux ne diffèrent pas seulement en qualité des faits psychiques ; ils ont un autre substrat. » — Ou encore : « Si l'on peut dire, à certains égards, que les représentations collectives sont extérieures aux consciences individuelles, c'est qu'elles ne dérivent pas des individus pris isolément, mais de leur concours. Une synthèse chimique se produit qui unifie les éléments synthétisés et, par cela même, les transforme. Puisque cette synthèse est l'œuvre du tout, c'est le tout qu'elle a pour théâtre. La résultante qui s'en dégage est dans l'ensemble, de même qu'elle est par l'ensemble. Voilà en quel sens elle est extérieure aux particuliers. »

duquel elles s'imposent à l'individu. M. Durkheim les définit même en disant que les faits moraux et juridiques sont des « règles de conduite sanctionnées » et que les phénomènes religieux consistent en « croyances et en pratiques obligatoires ».

Ayant relevé le caractère coercitif dans les premiers faits sociaux qu'il rencontre sur son chemin, il présuma que tous les autres faits devaient présenter la même particularité : « Si le caractère d'obligation et de contrainte est si essentiel à ces faits, si éminemment sociaux, combien il est vraisemblable, avant tout examen, qu'il se retrouve également, quoique moins visible, dans les autres phénomènes sociologiques! Car il n'est pas possible que des phénomènes de même nature diffèrent à ce point que les uns pénètrent l'individu du dehors et que les autres résultent d'un processus opposé. »

Pour nous résumer : une de ses formules de prédilection est le produit d'une déduction ; l'autre est issue d'une induction précipitée. Aucune n'est ce que M. Durkheim prétend, à savoir « un simple résumé des données immédiates de l'observation ».

3. *Les problèmes.*

« Excepté M. Durkheim et son école, écrit M. Lévy-Brühl, les sociologues contemporains portent moins leurs efforts sur la connaissance précise de certains faits et de certaines lois, que sur l'intelligibilité du vaste ensemble qui s'offre à leur étude. »

C'est, au moins en ce qui concerne les intentions de M. Durkheim, à peu près exact. Car, dans ses premiers écrits, il admettait, à côté des sciences sociales particulières, une « sociologie générale qui a pour objet d'étudier les propriétés générales de la vie sociale » ; notamment « la formation de la conscience collective, le principe de la

division du travail, le rôle et les limites de la sélection naturelle et de la concurrence vitale au sein des sociétés, la loi de l'hérédité ou de la continuité dans l'évolution sociale ». « N'y a-t-il pas là, demandait-il, matière à de belles généralisations ? » Il rattachait à cette science les travaux de Comte, Schaeffle, Spencer, Lilienfeld, Le Bon, Gumplovicz, Siciliani. — On doit assurément y rattacher sa propre étude sur *la Division du travail.*

Mais bientôt il signala ce qu'avaient de défectueux les conceptions comtiste et spencérienne.

Dans la pensée de Comte, le problème de la sociologie consiste à déterminer la loi selon laquelle se fait le développement de la société humaine en général. L'humanité, d'après lui, forme un tout qui progresse en ligne droite ; les différentes sociétés, les nations les plus sauvages et les peuples les plus civilisés, ne sont que des étapes successives de cette évolution rectiligne dont la sociologie recherche la loi.

La doctrine comtiste, posant en principe que l'humanité poursuit toujours et partout un seul et même but, repose sur un postulat radicalement erroné. En fait, l'humanité n'est qu'un être de raison, un terme générique désignant l'ensemble des sociétés humaines. Les tribus, les nations, les États particuliers sont les seules et véritables réalités historiques dont la science sociale doive et puisse s'occuper. Ce sont ces diverses individualités collectives qui naissent et qui meurent, qui progressent et qui régressent ; et l'évolution du genre humain n'est que le système complexe de ces évolutions particulières. Or il s'en faut qu'elles se fassent toutes dans la même direction et qu'elles s'ajustent exactement comme les tronçons d'une même droite. L'humanité s'est engagée simultanément dans des voies différentes ; elle ressemble à une immense famille dont les branches, de plus en plus divergentes les unes des autres, se seraient

peu à peu détachées de la souche commune pour vivre d'une vie propre.

En réduisant la sociologie à un seul problème, Comte l'empêchait d'ailleurs de progresser. Sa « dynamique sociale » tient tout entière dans la loi des trois états. Les disciples n'ont pu que répéter rituellement les formules du maître, en les illustrant certes d'exemples nouveaux, mais sans faire de découvertes véritables. La science était achevée, à peine fondée. —

Spencer détermine avec plus de précision que Comte l'objet de la science sociale : il distingue des types sociaux différents et, dans le problème sociologique, des questions spéciales.

Cependant, il fait moins œuvre de sociologiste que de philosophe. Sa grande préoccupation est de démontrer que les sociétés, comme le reste du monde, se développent conformément à la loi de l'évolution universelle. Les faits l'intéressent, en tant qu'ils peuvent servir d'arguments à l'hypothèse évolutionniste. Ne les étudiant pas pour eux-mêmes, dans le seul but de les connaître, il les observe d'une manière hâtive. Sa sociologie est comme une vue des sociétés à vol d'oiseau.

L'échec des essais de synthèse de Comte et de Spencer démontrait la nécessité de laisser là les dissertations sur la nature des sociétés, sur les rapports du règne social et du règne biologique, sur la marche du progrès. Il fallait en venir aux études de détail et de précision et limiter l'étendue des recherches.

Par son livre *Le Suicide*, M. Durkheim s'efforça d' « ouvrir pour la Sociologie l'ère de la spécialité ».

Le plus souvent, dit-il dans sa préface, la Sociologie ne se pose pas de problèmes déterminés. Au lieu de se donner pour tâche de porter la lumière sur une portion restreinte du champ social, elle recherche de préférence les brillantes généralités où toutes les questions sont passées en revue

sans qu'aucune soit expressément traitée. Pareille méthode ne saurait aboutir à rien d'objectif. Ces généralisations, aussi vastes que hâtives, ne sont susceptibles d'aucune sorte de preuve. Tout ce qu'on peut faire, c'est de citer, à l'occasion, quelques exemples favorables qui illustrent l'hypothèse proposée ; mais une illustration ne constitue pas une démonstration. Il faut que le sociologue, au lieu de se complaire en méditations métaphysiques à propos des choses sociales, « prenne pour objet de ses recherches des groupes de faits nettement circonscrits, qui puissent être, en quelque sorte, montrés du doigt, dont on puisse dire où ils commencent et où ils finissent, et qu'il s'y attache fermement ».

Ce louable effort eut pour lendemain une rechute. M. Durkheim céda de nouveau à l'attirance des problèmes indéfinis, dont l'objet n'est ni limité dans le temps ni borné dans l'espace. Et il s'en excusa comme d'une nécessité presqu'inévitable. « Dans l'état actuel des sciences sociales, dit-il au début d'une étude sur l'évolution pénale, on ne peut le plus souvent traduire en formule intelligible que les aspects les plus généraux de la vie collective. Sans doute, on n'arrive ainsi qu'à des approximations parfois grossières, mais qui ne laissent pas d'avoir leur utilité ; car elles sont une première prise de l'esprit sur les choses et, si schématiques qu'elles puissent être, elles sont la condition préalable et nécessaire de précisions ultérieures. »

Depuis lors il a jeté l'alarme et, notamment dans un rapport envoyé en 1904 à la *Sociological Society* de Londres, dénoncé les « perilous tendencies » de la sociologie contemporaine.

La littérature sociologique, si abondante depuis une vingtaine d'années, est en recul plutôt qu'en progrès. Dans la plupart des systèmes, journellement construits, toute la science est ramenée à un seul et unique problème.

Comme chez Comte, comme chez Spencer, il s'agit encore de découvrir la loi qui domine l'évolution sociale dans son ensemble : loi d'imitation, loi d'adaptation, lutte pour la vie, lutte entre les races, action du milieu physique, etc. A voir cette recherche de la loi suprême, on ne peut s'empêcher de penser aux alchimistes d'autrefois en quête de la pierre philosophale.

Les sociologues récents se complaisent dans le flou des spéculations vagues. En faisant de la sociologie la science de l'association *in abstracto*, MM. Giddings et Simmel la condamnent aux généralités imprécises. MM. Tarde, Gumplovicz, Ward érigent l'indétermination en principe. Leur sociologie n'est plus de la science. C'est un mode très particulier de spéculation, intermédiaire entre la philosophie et la littérature, où quelques idées théoriques, très générales, sont promenées à travers tous les problèmes possibles.

Si les études sociologiques se trouvent aujourd'hui dans un état alarmant ; si elles donnent l'impression d'un piétinement sur place qui ne pourrait se prolonger sans les discréditer, c'est que chaque sociologue a pour objectif de se faire une théorie complète de la société. Des systèmes d'une telle ampleur ne peuvent évidemment consister qu'en vues de l'esprit, qui ont le grave inconvénient de tenir à la personnalité, au tempérament de chaque auteur.

La science positive des sociétés doit incontestablement être appliquée à la totalité des faits sociaux sans exception. Mais un tout aussi hétérogène ne saurait être étudié en bloc. Essayer de l'embrasser d'un coup et dans son ensemble, c'est se résigner à l'apercevoir en gros et sommairement, c'est-à-dire confusément. Ce n'est pas à coups d'intuitions rapides qu'on découvrira les lois d'une réalité aussi complexe que vaste. Pour arriver peu à peu à la maîtriser il est nécessaire que les travailleurs se partagent la tâche. Or une telle coopération n'est possible que si les problèmes sortent de cette généralité indivise pour se différencier et se spécialiser. —

A quels chefs se ramènent les problèmes que la science positive des sociétés doit résoudre ?

M. Durkheim n'a pas toujours eu là-dessus le même sentiment.

Dans la leçon d'ouverture de son cours, il assigne à la sociologie comme tâche principale, sinon unique, l'étude du rôle social des institutions.

Il affectionnait à cette époque les métaphores biologiques et s'exprimait comme suit : « Chaque groupe de phénomènes peut être examiné à deux points de vue. On peut en étudier soit les fonctions, soit la structure ; c'est-à-dire faire de la physiologie ou de la morphologie. Nous nous tiendrons, déclarait-il, presqu'exclusivement au point de vue physiologique. »

Les raisons de cette préférence ? D'abord les formes de la vie sociale offrent moins de prise à l'observation scientifique. Elles sont plus difficilement accessibles, parce qu'elles ont quelque chose de flottant et d'indéterminé ; il y a une certaine souplesse de structure dans les organes de la société : les institutions, une fois créées, servent à des fins que nul n'avait prévues et en vue desquelles par conséquent on ne les avait pas organisées. Que de mœurs, par exemple, que de pratiques sont encore aujourd'hui ce qu'elles étaient autrefois, quoique le but et la raison d'être en aient changé ! Ce n'est donc pas par la morphologie qu'il convient de commencer.

Ensuite, les formes de la vie sociale ont moins d'importance et d'intérêt, car elles ne sont qu'un phénomène secondaire et dérivé. Les institutions résultent de la vie sociale et ne font que la traduire au dehors par des symboles apparents. Dans le règne social surtout, il est vrai de dire que la structure suppose la fonction et en dérive. La structure, c'est la fonction consolidée, c'est l'action devenue habitude et qui s'est cristallisée. Si donc on ne veut pas voir les choses sous leur aspect le plus superficiel ; si l'on

désire les atteindre dans leurs racines, c'est à l'étude des fonctions qu'il faudra surtout s'appliquer.

En conséquence, le sociologue doit considérer les faits économiques, l'État, la morale, le droit et la religion comme autant de fonctions de l'organisme social. Il déterminera le rôle du droit et de la morale. Il recherchera l'influence régulatrice de la religion sur les sociétés; peu lui importent les cultes et leurs formes : cela regarde l'histoire des religions qui doit rester distincte de la sociologie.

Dans les *Règles de la méthode*, une nouvelle préoccupation passe à l'avant-plan : celle de l'étude génétique, ou de la recherche des « causes efficientes » des faits et des institutions.

La plupart des sociologues, dit M. Durkheim, croient avoir rendu compte des phénomènes, dès qu'ils ont montré quel rôle ils jouent, à quel besoin social ils apportent satisfaction. C'est, remarque-t-il, confondre deux questions très différentes : « Faire voir à quoi un fait est utile n'est pas expliquer comment il est né, ni comment il est ce qu'il est; car les emplois auxquels il sert, supposent les propriétés spécifiques qui le caractérisent, mais ne les créent pas. Le besoin que nous avons des choses ne peut pas les tirer du néant ; c'est de causes d'un autre genre qu'elles tiennent leur existence. »

Pour établir qu'il y a là deux ordres de recherches distincts, M. Durkheim signale qu'un fait peut exister sans servir à rien; après avoir cessé d'être utile, il continue à « survivre » par la seule force de l'habitude. Parfois même une pratique ou une institution sociale change de fonction, sans, pour cela, changer de nature ; c'est que l'organe est indépendant de la fonction : tout en restant le même, il peut servir à des fins différentes. Les causes qui le font être, sont donc indépendantes des fins auxquelles il sert.

M Durkheim conclut : « Quand on entreprend d'expli-

quer un phénomène social, il faut rechercher séparément la cause efficiente qui le produit et la fonction qu'il remplit. Et non seulement ces deux ordres de problèmes doivent être disjoints, mais il convient, en général, de traiter le premier avant le second ; car cet ordre correspond à celui des faits. »

En ajoutant ainsi la recherche des causes à celle des fonctions, M. Durkheim élargissait le champ d'exploration de la science. Auparavant la sociologie juridique, par exemple, se contentait de déterminer le rôle social du droit. Désormais le sociologue considérera de deux points de vue différents les règles du droit et de la morale.

Il se tournera d'abord vers le passé, tâchant d'atteindre les origines ; il cherchera la manière dont le droit s'est progressivement constitué ; il le considérera dans la suite de son évolution, pour découvrir les éléments dont il est composé : étude génétique.

D'autre part, il prendra les règles toutes constituées, les fixant à un instant précis du temps ; et il observera la manière dont, une fois formées, elles sont appliquées par les hommes, mesurant et le degré d'autorité qu'elles ont, à ce moment, sur les consciences et les causes qui font varier l'étendue de cette autorité. C'est-à-dire qu'ici il entreprendra de déterminer les conditions, non plus de leur formation mais de leur fonctionnement.

En même temps qu'il insiste sur la nécessité d'étudier, de préférence, ce qu'il appelle les « causes efficientes » des phénomènes, M. Durkheim revient à la morphologie, d'abord négligée. Il lui donne, cette fois, une compréhension plus ample, signale sa fondamentale importance et présente son objet comme le plus immédiatement accessible à l'investigation du sociologue.

La vie sociale, dit-il, repose sur un substrat qui est déterminé dans sa grandeur comme dans sa forme. Ce qui le constitue, c'est la masse des individus qui composent la société, la manière dont ils sont disposés sur le sol, la

nature et la configuration des choses de toute sorte qui affectent les relations collectives. Suivant que la population est plus ou moins considérable, plus ou moins dense; suivant qu'elle est concentrée dans les villes ou dispersée dans la campagne ; suivant la façon dont les villes et les maisons sont construites; suivant que l'espace occupé par la société est plus ou moins étendu; suivant ce que sont les frontières qui le limitent, les voies de communication qui le sillonnent, le substrat social est différent.

La science de ce substrat est la morphologie sociale ; son objet, ce sont les « formes sensibles, matérielles des sociétés ». Elle ne se contente pas de décrire ces formes; elle peut et doit être « explicative ». Elle doit rechercher en fonction de quelles conditions varient l'aire politique des peuples, la nature et l'aspect de leurs frontières, l'inégale densité de la population ; elle doit se demander comment sont nés les groupements urbains, quelles sont les lois de leur évolution, comment ils se recrutent, quel est leur rôle. Elle ne considère pas seulement le substrat social tout formé pour en faire une analyse ; elle l'observe en voie de devenir pour montrer comment il se forme.

D'où vient cette prépondérance accordée du même coup à la sociologie génétique et à la morphologie sociale, primitivement moins estimées ?

Elle s'explique par l'évolution interne des idées de M. Durkheim ; elle est le résultat d'un lent travail mental, l'aboutissant d'une série parfois hésitante de déductions logiques. Le postulat initial de sa conception sociologique s'est précisé peu à peu ; il a déroulé, anneau par anneau, la chaîne de ses conséquences.

Le point de départ est ce principe qu'un tout n'est pas identique à la somme de ses parties.

La société est donc une réalité *sui generis*. L'être social a sa vie propre, sa mentalité particulière. Il sent, pense, veut et agit tout autrement que ses éléments composants.

Expliquer les manifestations de l'âme collective par la psychologie individuelle, serait méconnaître leur spécificité.

Or on s'expose à cette méprise, si l'on restreint le problème sociologique à la recherche des fonctions. On se figure alors facilement que la cause déterminante des faits sociaux est l'anticipation mentale de leurs résultats utiles, la prévision, claire ou confuse, des services qu'ils rendent. On finit par attribuer leur origine aux désirs, aux besoins, aux efforts des individus. Et voilà la sociologie résorbée dans la psychologie et, du coup, perdant son autonomie.

Le sociologue doit au contraire voir, dans les faits sociaux, non l'expression d'idées ou de sentiments individuels connus, mais le produit de « forces obscures ». De les découvrir doit être sa principale ambition. Elles sont les « causes efficientes » des phénomènes.

Dans quelle direction les chercher ? Puisque la cause doit être proportionnée à son effet, les manifestations de la vie collective doivent avoir leur origine dans la collectivité elle-même. Les causes des phénomènes sociaux sont internes à la société. La société est le principe des faits dont elle est le théâtre. C'est du milieu social lui-même que vient l'impulsion qui détermine les transformations sociales.

Ce sont donc les propriétés de ce milieu qu'il faut étudier ; et, de toutes, sa structure est la plus importante aux yeux de M. Durkheim : « Les faits de morphologie sociale jouent dans la vie collective et, par suite, dans les explications sociologiques, un rôle prépondérant. En effet, si la condition déterminante des phénomènes sociaux consiste dans le fait même de l'association, ils doivent varier avec les formes de cette association, c'est-à-dire suivant les manières dont sont groupées les parties constituantes de la société. La constitution du substrat social affecte, directement ou indirectement, tous les phénomènes sociaux, de même que tous les phénomènes psychiques sont en rapports, médiats ou immédiats, avec l'état du cerveau. »

Les problèmes, ressortissant à la sociologie, se trouvent ainsi ramenés finalement à trois groupes. Et M. Durkheim les énumérera dans cette formule : « La sociologie est la science des sociétés considérées à la fois dans leur organisation, dans leur fonctionnement et dans leur devenir ».

(*A suivre.*) SIMON DEPLOIGE.

P. S. — Nous exposerons, dans le prochain numéro de la *Revue*, la méthode de M. Durkheim et les relations de la Sociologie, telle qu'il la conçoit, avec les sciences connexes.

Mélanges et Documents.

I.

LE PLAISIR DU ROMAN *).

Aristote, au début de sa *Poétique*, s'exprime ainsi : « Évidemment, l'épopée et la tragédie, la comédie et le dithyrambe, ainsi que l'art de la flûte et de la lyre presque en entier, ne sont dans leur ensemble que des imitations » [1]; et, un peu plus loin, portant spécialement son attention sur l'épopée et le drame, il continue : « Comme en imitant on imite toujours des personnages qui agissent, et que ces personnages ne peuvent qu'être ou bons ou méchants, seules différences à peu près entre les caractères, qui se distinguent uniquement par le vice et la vertu, il faut nécessairement les représenter, ou meilleurs que nous sommes, ou pires, ou semblables au commun des mortels » [2].

Le roman a succédé à l'épopée. S'il s'en distingue par certains caractères, il lui ressemble en ce qu'il est, comme elle, le récit d'actions humaines, tandis que le drame — tragédie ou comédie — est la mise en scène de ces mêmes actions humaines.

Quand nous lisons un roman, nous éprouvons du plaisir à voir agir, parler et penser des hommes. Qu'ils soient nos contemporains ou qu'ils aient vécu sous la tente des patriarches et le ciel d'Orient, qu'ils soient nos concitoyens ou qu'ils habitent au pays des pagodes ou des minarets, ce sont toujours nos semblables. Le même fonds humain se retrouve sous toutes les latitudes et à toutes les époques, et cette identité fondamentale constitue une preuve de l'unité de l'espèce humaine. Certes il nous est d'autant plus facile de nous

*) Extrait d'une conférence donnée à l'Institut supérieur de Philosophie le 22 janvier 1906, et qui paraîtra prochainement en brochure chez Auguste Godenne, éditeur, rue de l'Ange, 69, Namur.

1) Traduction de Barthélemy Saint-Hilaire. Paris, Durand, 1858 ; chap. 1, § 3.

2) *Ibid.*, chap. II, § 1.

intéresser à des hommes qu'ils nous ressemblent davantage et que, partant, nous les comprenons mieux. Mais les sentiments humains principaux sont universels ; seules, leurs modalités et leurs manifestations varient. C'est précisément pourquoi les œuvres d'art immortelles sont celles où l'intérêt se concentre sur un caractère fondamental de l'individualité humaine.

Taine, dans sa *Philosophie de l'art* [1]), classe les œuvres suivant le degré d'importance du caractère exprimé. Toutes autres qualités égales, l'œuvre qui exprimera une mode passagère sera inférieure à celle qui mettra en relief un trait de mœurs distinctif d'une époque, d'une peuplade ou d'une race, et cette dernière elle-même ne viendra qu'après celle où paraît en pleine lumière une tendance essentielle de la nature humaine. Tels l'épopée homérique et la plupart des drames de Shakespeare, *Don Quichotte* et *Robinson Crusoé*, l'*Avare* ou le *Misanthrope* de Molière, les fables de La Fontaine [2]).

Je viens de citer les fables de La Fontaine. Ce qui en fait, pour nous autres adultes, l'attrait profond, ce n'est pas la peinture des mœurs des animaux. Jeannot Lapin, maître Renard, Sa Majesté Raminagrobis sont bien pour nous des hommes habillés en bêtes. « Ces fables, disait d'ailleurs le bonhomme dans sa préface, sont un tableau où chacun de nous se trouve dépeint », et, dans sa dédicace à Monseigneur le Dauphin, il reprenait :

« *Je me sers d'animaux pour instruire les hommes* ».

Les enfants ne font qu'entrevoir vaguement la richesse d'observations distillée dans ces fables. Aussi sont-ils incapables de les estimer à leur valeur, d'en goûter tout le charme. Ils les aiment, eux, comme ils aiment à voir le cheval de la ferme passant sa bonne tête paisible dans l'entrebâillement de la porte de l'écurie, ou le chat qui dort en rond par dessous l'armoire. C'est la description des bêtes elles-mêmes qui les amuse.

Oh ! je sais bien que l'on peut prendre plaisir à observer les faits et gestes des bêtes. Je sais bien qu'elles offrent de grandes ressemblances avec nous, la raison à part. La Fontaine se fit un jour attendre chez une grande dame pour s'être attardé à suivre l'enterrement d'une fourmi. Le bon saint François de Sales devait être capable d'en faire autant. Même abstraction faite de la pré-

1) Deux volumes, chez Hachette, à Paris.

2) En réalité, beaucoup d'œuvres participent à la fois et plus ou moins de ces trois catégories.

occupation scientifique du naturaliste, le spectacle des animaux, comme d'ailleurs de toute la création, est pour l'homme une source de délicieuses jouissances. Le vénéré Père Van Tricht a décrit avec amour la vie des insectes, des oiseaux, des familiers de l'étable, de l'écurie, de la basse-cour, de la maison [1]), et j'ai souvenir qu'au début de sa causerie sur les oiseaux, il s'étonne qu'on néglige de contempler tant et de si gracieuses petites bêtes pour lire... des romans. Eh ! oui, mon Père, il en est ainsi, mais ne croyez-vous pas que cela tient un peu à ce que les pinsons et les bergeronnettes, en dépit de leur gentillesse, ne sont ni hommes ni femmes ? Et c'est l'humanité, voyez-vous, qui nous captive par dessus tout, parce que nous en sommes.

Ces hommes et ces femmes, pourtant, nous les rencontrons dans la vie réelle, nous les retrouvons dans les livres d'histoire et de voyage. Pourquoi donc en cherchons-nous des portraits dans les romans et les pièces de théâtre ?

Le motif en est aisé à saisir.

Aristote, dont nous citions tantôt la *Poétique*, attribue le plaisir que provoque l'art littéraire à l'instinct d'imitation qui fait partie de la nature de l'homme : « Tous les hommes, dit-il, se plaisent à l'imitation des choses » [2]). Mais, poursuivant sa théorie de l'épopée et du drame, il fait remarquer que le poète ne copie pas servilement la réalité, mais y fait un choix [3]).

Taine précise bien la nature de l'œuvre d'art, lorsqu'il écrit : « L'œuvre d'art a pour but de manifester quelque caractère essentiel ou saillant, partant quelque idée importante, plus clairement et plus complètement que ne le font les objets réels. » « ... Ainsi, dit-il encore, les choses passent du réel à l'idéal lorsque l'artiste les reproduit en les modifiant d'après son idée, et il les modifie d'après son idée lorsque, concevant et dégageant en elles quelque caractère notable, il altère systématiquement les rapports naturels de leurs parties pour rendre ce caractère plus visible et plus dominateur » [4]). Peut-être Taine a-t-il versé dans l'exagération en parlant de l'altération systématique des rapports naturels comme d'une condition essentielle de l'œuvre d'art. L'expression est, me paraît-il, plutôt malheureuse et pourrait induire en erreur [5]). Il demeure vrai

1) *Causeries*. Namur, Godenne.
2) Chap. IV, § 3.
3) Chap. IX.
4) *Philosophie de l'art*, tome I, p. 47 et tome II, p. 258. Paris, Hachette.
5) Mgr Mercier démontre le caractère idéalisateur de l'œuvre d'art en quelques

que, chez le romancier de même que chez tout artiste, le travail d'idéalisation s'ajoute au travail d'imitation. Il imite la réalité, mais ne la copie pas. Il l'imite en y faisant un choix ; puis il s'attache à exprimer vivement cette réalité idéalisée. Aussi percevons-nous distinctement à travers son œuvre des choses qui, dans le cours ordinaire de la vie, nous échappent.

Beaucoup ne voient pas ou voient mal les hommes qu'ils coudoient et avec lesquels ils traitent, préoccupés qu'ils sont de leurs affaires, aveuglés par leurs préjugés, influencés par leurs sympathies et leurs antipathies, dominés par l'impression du moment. D'autres ne savent pas discerner un caractère ; ils sont éblouis par les détails qui leur sautent aux yeux dès qu'ils veulent les ouvrir. Devant tous, le romancier va faire apparaître, comme dans un verre grossissant, les grandes lignes d'une individualité. Il va leur en montrer la logique et leur faire toucher du doigt ses ressorts intimes. Il va créer des types et les exprimer en un relief saisissant. Voilà pourquoi Aristote a pu dire que « la poésie est quelque chose à la fois de plus philosophique et de plus sérieux que l'histoire, puisque la poésie s'occupe davantage de l'universel, et que l'histoire s'occupe davantage du particulier » [1]. Il est tout naturel que le roman nous offrant ainsi la représentation, réelle et idéale à la fois, des caractères et des mœurs, nous intéresse et nous plaise.

Mais les hommes sont « ou bons ou méchants » [2], leurs actes sont vertueux ou vicieux. L'œuvre littéraire, roman ou drame, étant une représentation de la vie, devra donc donner en spectacle des bons et des méchants, des vertus et des vices. Interdire au romancier de peindre le mal, ce serait lui dénier le droit de faire œuvre réelle et vivante, le condamner à ne nous livrer qu'une image tronquée et partant fausse du monde existant. Quoi ! L'artiste devrait créer pour le lecteur un monde peuplé de saints, alors qu'autour de nous l'ivraie est sans cesse mêlée au bon grain ! Non seulement les bons vivent côte à côte avec les méchants, mais le même homme est d'ordinaire un mélange de bons et de mauvais sentiments ; tantôt il parvient à pratiquer la vertu : il est humble, charitable, chaste ; tantôt il succombe. Ceux mêmes qui triomphent

pages très remarquables de sa *Métaphysique générale (Cours de philosophie*, tome II). Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1905. — Voir aussi les belles *Études esthétiques* de G. Lechalas, chap. II. Paris, Alcan, 1902.

1) Aristote, *Poëtique*, chap. IX, § 3.

2) Id., *Ibid.*, chap. II, § 1.

constamment des tentations, entendent dans les profondeurs de leur âme le cri de la triple concupiscence subjuguée. Méconnaître cette réalité dans l'œuvre d'art, ce serait en outre donner une illusion dangereuse au lecteur qui, ignorant ou perdant de vue les dangers et les misères de la vie, serait exposé à d'amères déceptions, voire à des chutes lamentables.

D'ailleurs, les moralistes ne traitent-ils pas du vice ? Ne l'étudient-ils pas comme un médecin étudie la maladie, sous ses formes multiples, dans ses causes, dans ses effets ? Pourquoi le romancier, lui, ne pourrait-il marcher sur les traces du moraliste ?

La conclusion s'impose : le romancier a le droit de faire intervenir le mal moral.

Mais prenons garde !

Le romancier est un peintre. Il ne s'adresse pas uniquement à la raison. Il fait appel à l'imagination et à la sensibilité. Il provoque des émotions. Nous l'avons dit à propos de l'intrigue, nous devons le répéter à propos de la description des caractères et des mœurs.

Quand vous lisez un roman, vous ne pouvez vous défendre de ressentir des mouvements de sympathie et d'antipathie à l'égard des personnages qui évoluent devant vous. Ces mouvements sont voulus par l'écrivain. Si vous restiez froids, ce serait un signe infaillible que le roman est manqué.

Quand un objet nous est présenté comme bon ou mauvais par l'imagination, cette connaissance sensible provoque en nous un mouvement sensible d'attraction ou de répulsion, et, si ce mouvement atteint un certain degré d'intensité, il s'accompagne d'un état affectif que nous appelons « émotion ». L'émotion est elle-même caractérisée par des manifestations physiologiques, telles que l'accélération ou le ralentissement des battements du cœur et de la circulation du sang. Songez maintenant que toute émotion et tout mouvement sympathiques déterminent une tendance à l'imitation chez le lecteur, et vous comprendrez quelle puissance tient en suspens la plume du romancier.

Il s'ensuit que, si le romancier peut peindre le mal, il ne peut éveiller à son égard d'émotions sympathiques sans devenir un criminel plus coupable que celui d'entre ses lecteurs qui se laissera induire à poser un acte mauvais.

Ici encore je puis invoquer la double autorité du savant magistrat et du noble romancier que j'ai cités précédemment. M. Proal relève dans l'histoire des lettres et dans les annales judiciaires des

milliers de faits qui démontrent l'influence néfaste exercée par la peinture sympathique du vice [1]).

M. René Bazin écrit dans son article sur *les lecteurs de romans* [2]) : « Obligé de dire le mal, il (le romancier) doit en éveiller l'idée sans en éveiller le désir. Il doit prendre garde que la peinture, trop complaisamment poussée, d'un sentiment coupable, d'un vice, d'une faute, ne fasse oublier au lecteur la perversion du sentiment ou de l'acte ; il faut qu'il mesure le danger de l'exemple qu'il crée lui-même devant l'imagination, et que, par une habileté dont le public ne s'apercevra peut-être pas, sans le dire le plus souvent, il laisse aux manifestations de la volonté humaine leur caractère de liberté, de mérite ou de démérite... Le seul guide qui ne trompera pas, c'est une conscience affinée, respectueuse des âmes, et, pour tout dire, le tact chrétien de l'auteur » [3]).

GEORGES LEGRAND.

1) *Le crime et le suicide passionnel*, 1 vol. Paris, Alcan, 1900.
2) *Correspondant*, 15 mars 1900.
3) Voir aussi la belle étude de Léon Gautier sur *le Roman*, dans ses excellentes *Lettres d'un catholique*, 2e série. Paris, V. Palmé et Bruxelles, Albanel, 1879.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

I.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1906.

(*Session de février*).

BACHELIER EN PHILOSOPHIE.

Avec distinction : M. Rhoen Guillaume, de Bocholt (Pays-Bas).

LICENCIÉ EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : M. Volio Georges, de Carthago (Costa-Rica).

II.

Nominations.

M. Ysselmuiden, dont la présente livraison de la *Revue Néo-Scolastique* publie une étude sur François Bacon, est nommé professeur de sciences à Etten bij Ferborg (Hollande).

* * *

M. l'abbé Clément Besse vient d'être nommé professeur à l'Institut catholique de Paris. Nos lecteurs auront pu apprécier, dans ses articles et ses « Lettres de France », le talent souple et délicat d'écrivain, le jugement ferme et sûr, l'information abondante de notre distingué collaborateur.

M. Besse est l'auteur d'une étude très remarquée, *Rome et Louvain*, qui contribua grandement à faire apprécier notre programme et constitue une contribution très intéressante à l'histoire du mouvement néo-scolastique considéré dans les deux tendances principales qui s'y sont fait jour. Aussi cette étude, à la fois historique et doctrinale, fut-elle maintes fois utilisée par les historiens les plus récents du renouveau thomiste.

M. Besse a publié aussi un volume d'études critiques intitulé : *Philosophies et philosophes*. Les mémoires qui les composent mettent en relief les multiples aspects du talent de l'auteur. On a signalé dans cette *Revue*, lors de l'apparition du livre, les études les plus importantes qu'il renferme : celle sur Léon Ollé-Laprune, celle sur l'enseignement de la philosophie dans les grands séminaires, celle sur la philosophie de l'immanence.

Nous présentons à M. l'abbé Besse nos félicitations les plus vives et nos souhaits de fécond labeur dans sa carrière professorale.

III.

Publication.

Aux amis de l'Institut de Philosophie nous signalons l'apparition d'un *Bulletin de l'Association des Anciens Étudiants du Séminaire Léon XIII*. Ce Bulletin, dû à l'heureuse initiative de M. l'abbé Simons, le dévoué secrétaire de l'œuvre, contient dans sa première livraison une liste des membres, un rapport général sur les dix premières années du Séminaire Léon XIII, qui, on le sait, a d'intimes attaches avec l'Institut ; et un rapport détaillé sur la réunion annuelle des 5 et 6 septembre 1905.

Trois conférences furent faites au cours de cette réunion, et le Bulletin en donne le résumé : M. Noël parla de la question biblique ; M. Van Mollé traita de l'hérédité ; M. Walgrave étudia l'importance de l'élément subjectif dans l'appréciation du beau.

Comptes-rendus.

P. Michotte, *Études sur les théories économiques qui dominèrent en Belgique de 1830 à 1886*. Un vol. in-8° de XXII-472 pages. — Louvain, 1904.

Cet ouvrage, thèse de doctorat présentée à la florissante *École des sciences politiques et sociales* de Louvain, a reçu des sociologues le plus favorable accueil. Il ne sera pas moins bienvenu chez les philosophes, ceux au moins qui estiment que l'étude des faits tangibles et concrets ainsi que l'exposé des théories pratiques rentrent dans leur domaine, comme application ou explication des théories générales. Or c'est bien à ce point de vue philosophique que s'est mis M. Michotte. Son ouvrage est précis, détaillé, régi par l'ordre historique des événements, mais en même temps c'est plus qu'un banal relevé de faits ou une indigeste compilation de documents. L'auteur n'allègue rien qu'il ne ramène aux doctrines ; et ces doctrines elles-mêmes, il les étudie au point de vue de leur attache avec les théories plus hautes et plus générales dont il veut montrer l'évolution. L'ouvrage s'occupe donc vraiment des théories « qui dominèrent ».

Il se compose de deux parties. La première, « c'est l'histoire du mouvement des idées économiques générales et appliquées ». L'autre examine plus spécialement « l'œuvre théorique des principaux écrivains belges d'économie politique ».

Dans la première partie, l'auteur divise l'histoire économique de Belgique en deux périodes. Elles sont délimitées par l'année 1850, d'où date le triomphe des théories libérales. La première période (1830-1850) était d'ailleurs plus propice aux théories interventionnistes. La nation venait de se donner un gouvernement à elle. N'était-il pas naturel qu'elle ne lui chicanât pas ses droits et que, même, sa première pensée fût de se jeter dans ses bras, pour sentir l'utilité concrète de son autonomie ? Ajoutez à cela les crises qui, en tout état de cause, eussent légitimé une sage intervention du pouvoir en vue du bien général. Il s'en faut cependant que l'école libérale se soit laissé endormir. L'économie orthodoxe avait trop de vogue en Angleterre et sur le continent, elle était en même temps trop

simpliste pour ne pas séduire les théoriciens qui ne voient pas toutes les réalités concrètes ou qui n'en sont pas directement atteints. Aussi cette période est-elle marquée non seulement par une tendance interventionniste, dont M. Michotte allègue de nombreux exemples, mais en même temps par une vive campagne libre-échangiste, conduite surtout par Ch. de Brouckere. L'auteur nous en raconte à grands traits les faits d'armes les plus mémorables et les conseils de guerre les plus solennels... ou les plus appétissants.

A la période 1850-1886 sont consacrés quatre chapitres qui traitent respectivement des *Questions financières*, des *Questions ouvrières* (deux chapitres) et du *Mouvement social catholique*. Le travail que nous analysons est si érudit, il signale tant d'événements et entre dans de si nombreux détails que nous ne pouvons songer à tout résumer. Remarquons simplement que l'auteur a été très judicieux dans le choix de ce qu'il rapporte et complet pour le but qu'il s'était assigné : exposer l'évolution des principes généraux qui prédominaient en Belgique, en les prenant sur le fait, dans les lois, les institutions, les faits saillants. M. Michotte nous expose ainsi l'organisation de la Banque nationale et du crédit foncier, entre dans les détails marquants des lois sur la profession d'agent de change et sur les sociétés. Parmi les grands faits, il s'arrête au rachat du péage de l'Escaut et au traité de 1882 avec la France. Il nous décrit le mouvement coopératif et les divers congrès tenus entre 1852 et 1876. Il dégage la signification des lois sur le conseil des prud'hommes, sur les coalitions, sur le livret d'ouvrier, sur le travail des femmes et des enfants. Nous l'avons dit : c'est le libéralisme économique qui domine durant cette période. Ce qui ne veut pas dire qu'il ait toujours raison des moindres manifestations ou applications des doctrines adverses. Ainsi, l'organisation de la Banque nationale est caractéristique d'une certaine conciliation entre la doctrine de la liberté et celle de l'intervention du pouvoir. La loi sur le travail des femmes et des enfants, qui ne fut votée qu'en 1889, avait été mise en projet dès 1869; les principes libéraux lui firent subir divers échecs et ce n'est qu'après avoir surmonté les plus vigoureuses résistances de la part des libéraux, d'Eudore Pirmez notamment, qu'une première réglementation fut admise en 1878. A propos de la loi sur les coalitions et les livrets d'ouvrier, M. Michotte fait très justement la remarque suivante : *en théorie*, ces lois s'accordent pleinement avec le principe libéral, et en sont une conséquence logique et nécessaire. On ne peut donc les représenter comme une concession de la part des libéraux que si on considère ce qu'est le *libéralisme concret*, tel qu'il existe de fait dans la

mentalité de certains hommes, en chair et en os, qui se disent libéraux. Ceux-ci ne veulent, trop souvent, sous le couvert de la liberté, que consacrer et perpétuer les avantages du plus fort. Aussi quand M. Bara s'est vanté, en 1896, de ce que le parti libéral avait fait pour l'ouvrier, M. Nyssens lui a-t-il justement répondu : le parti libéral ne l'a pas fait seul, et il ne l'a fait qu'à son corps défendant. Et M. Michotte ajoute non moins justement : ce que le parti libéral avait fait par ces lois, consistait tout simplement à rendre aux ouvriers cette liberté qu'il vante si haut. Nous craignons que notre compte-rendu ne s'allonge démésurément à suivre encore l'ouvrage si attachant de M. Michotte. Nous ne dirons rien du dernier chapitre de cette première partie (*Le mouvement social catholique*), sinon qu'il est digne des autres, dans le récit qu'il nous fait de la réaction des catholiques contre la doctrine libérale. Il finit la première partie, qui s'attachait à montrer l'apogée (en 1850), puis le déclin successif de la doctrine libérale.

La seconde partie de l'ouvrage étudie la doctrine de plusieurs personnalités marquantes de l'école libérale : G. de Molinari, Ch. Le Hardy de Beaulieu, Ch. de Brouckere, ainsi que des écoles adverses : Huet et de Laveleye d'une part, Ducpétiaux, de Coux et Périn d'autre part. Un chapitre spécial est réservé à Quetelet, plus exclusivement théoricien, et qui, même comme tel, se met en quelque sorte en marge de toutes les écoles. Cette seconde partie est plus intéressante que la première, si on se place au point de vue philosophique : on y trouve un exposé, une analyse et une critique des doctrines pures, sauf peut-être en ce qui concerne de Brouckere qui fut plutôt homme d'action. Peut-être l'expérience qu'il avait acquise ainsi des « frottements » de la vie sociale, l'avait-elle mis en garde contre de trop compromettants exposés de doctrines. Le travail de M. Michotte donne de la pensée de chaque personnage un excellent résumé et une appréciation sûre.

Parmi ces personnages, les plus marquants sont de Laveleye, Périn et Quetelet. M. Michotte nous montre en quoi consiste exactement le soi-disant socialisme de de Laveleye. Il consiste dans son opposition à l'école libérale ; peut-être dans sa haine anticatholique ; dans le but qu'il assignait à l'économie politique, notamment l'homme plutôt que la valeur; dans son souci de la justice, assurant à chacun « la jouissance intégrale des fruits de son travail » ; dans un recours modéré à l'Etat ; dans sa confiance en une législation internationale du travail ; dans sa doctrine sur les formes primitives de la propriété ; dans sa condamnation du luxe. Bref, beaucoup de conclusions propres à de Laveleye ne sont pas vraiment socialistes,

et celles qui le sont logiquement eussent été désavouées par leur auteur.

Périn, lui, est aussi un adversaire de l'école libérale. Il tient de certains libéraux, comme de Le Hardy de Beaulieu, par son souci des lois morales. A ce point de vue restreint il se rapproche aussi de de Laveleye et du maître de ce dernier, Huet. Mais son mérite propre est d'avoir développé les idées de de Coux, de les avoir corrigées parfois, et d'avoir finalement conquis une place à part en faisant rentrer en souveraine la morale religieuse dans la science de la richesse. Il faut lire les pages mêmes où M. Michotte développe ce point et montre bien la place exacte que M. Périn occupe entre les libéraux, les socialistes, et même certains catholiques. Cette étude n'est pas inférieure à bien d'autres qu'a fait éclore la haute personnalité de Périn.

Un dernier chapitre est consacré à Quetelet, théoricien et praticien de la statistique scientifique. La critique que fait l'auteur des théories de la *probabilité* et de l'*homme moyen* est marquée au coin de la plus saine philosophie. A propos de l' « homme moyen », on remarquera que la critique de M. Michotte est trop absolue. Voici pourquoi. Les lois civiles, politiques et sociales d'un pays donné sont faites d'après la conception que l'on se fait dans ce pays de l' « homme moyen ». Ultérieurement l'influence latente, mais réelle, des lois sur les mœurs a dans une certaine mesure le pouvoir de ramener au type moyen les individualités isolées. La théorie de Quetelet devient de plus en plus « réelle », à mesure que l'on étudie plus les statistiques avant de faire des lois, et que ces lois deviennent plus nombreuses et plus précises. Il serait utile d'ajouter cette considération à la critique d'ailleurs très rapide que M. Michotte consacre à la théorie de l'homme moyen.

C. Sentroul.

J. Th. Beysens, *Algemeene Zielkunde (Psychologie générale)*. Deux volumes in-8°, 246 et 319 pages, avec deux planches gravées sur pierre, dans le texte. — Amsterdam, C. L. van Langenhuysen, 1905.

L'an dernier ont paru deux nouveaux volumes du *Cours de Philosophie* que M. l'abbé Beysens édite en hollandais. Dans le premier nous avons, après une introduction et un ensemble de notions préliminaires, une étude très étendue sur la connaissance sensitive ; et dans le second, les nombreux problèmes qui figurent dans les traités scolastiques sous la rubrique : Facultés intellective, appétitive et locomotrice,

Notre appréciation générale se résume dans un mot. Le savant professeur de Warmond *ne se dément pas*. Les qualités auxquelles nous avons rendu hommage ici même en analysant son *Ontologie* [1]), se retrouvent toutes dans sa *Psychologie*. Ici comme là, c'est le même don de clarté et de précision ; le même souci d'être tout à la fois sûr dans la doctrine et personnel dans l'exposé et les applications. C'est encore le même bonheur dans l'accomplissement d'une tâche que l'auteur semble avoir prise à cœur : faire passer dans une langue qu'on aurait crue réfractaire à ce mérite les nuances les plus délicates des idées philosophiques.

A ce propos, nous exprimons de suite à l'auteur un désir. Quand il crée en hollandais ou simplement quand il utilise des termes philosophiques encore peu usités en cette langue, il peut rendre un grand service à ses lecteurs en leur rappelant fréquemment les équivalents latins : par exemple kenakt (*cognitio*), kenbeeld (*species intentionalis*), gewaarwording (*sensatio*), streving (*appetitus*), weerstandsvermogen (appetitus *irascibilis*), etc., etc. On nous a parlé d'un professeur de philosophie en Hollande qui, dans une réunion, se trouva bien embarrassé et presque humilié de ne pouvoir dénommer dans sa langue un terme philosophique latin des plus usités. L'incident n'enleva rien à l'estime que tout le monde professait pour le savoir et la compétence du maître. Mais il ne manqua pas d'avoir son petit côté comique dont s'amusèrent les assistants. Des cas semblables ne sont peut-être pas rares, et mieux que personne M. l'abbé Beysens peut contribuer à les rendre impossibles. Qu'il généralise encore dans ses ouvrages le procédé que nous venons d'indiquer et qu'il avait déjà adopté. Ses nombreux lecteurs lui en sauront gré.

Nous le remercions pour le bon accueil fait par lui à d'autres désirs que nous avions pris la liberté de lui exprimer. Les citations et les références, beaucoup plus rares dans le texte, sont renvoyées au bas des pages. Les grandes thèses, après avoir été clairement exposées, sont accompagnées de preuves en forme. Loin d'infirmer la valeur de la démonstration, elles la mettent en relief et la gravent mieux dans la mémoire.

Nous regrettons que l'auteur se soit départi de cette rigueur de méthode en traitant de la liberté. L'étude qu'il consacre à cette question capitale n'est pas achevée. Tous les éléments y sont ; chacun pris isolément fait bonne figure, mais l'ensemble manque de netteté et de coordination.

1) *Revue Néo-Scolastique*, mai 1904, p. 214.

C'est là, du reste, le seul reproche sérieux que nous ferons à la Psychologie du professeur de Warmond. Tout autre est celui que nous suggère le titre même de l'ouvrage. Malgré la faveur dont il jouit et le patronage dont il s'autorise, le mot *Psychologie* nous semble déplacé au frontispice de beaucoup d'ouvrages où nous le trouvons inscrit. Et nous regrettons que la philosophie néo-scolastique ait sacrifié, sur ce point, à la vogue, au détriment de son habituel esprit de précision et des exigences logiques de sa doctrine sur l'homme. Nous comprenons que le mot soit en honneur dans les écoles philosophiques qui se réclament, à un titre quelconque, de Descartes. Le philosophe français — on le sait — ne voit dans le monde que deux choses, irréductibles l'une à l'autre : l'*étendue* et la *pensée*. Les corps étendus donnent lieu à toutes les sciences mathématiques et physiques. La pensée — et sous ce nom sont compris tous les phénomènes conscients — forme l'objet de la Psychologie. Du point de vue de Descartes, le nom est donc très bien choisi. Mais la philosophie scolastique s'est toujours refusée — et avec raison — à reconnaître l'exactitude de la célèbre division cartésienne. Sans parler de ses autres défauts, nous nous bornerons à dire qu'il est un être dans ce monde qui n'entre pas et ne saurait entrer dans cette prétendue division dichotomique : étendue *ou* pensée. Il se trouve un être qui est tout à la fois étendue *et* pensée. Et chez cet être, l'élément « étendue » et l'élément « pensée », en d'autres termes, le corps et l'âme ne sont pas associés par une union accidentelle quelqu'intime qu'on la suppose. Ils sont unis substantiellement ; ils ne forment, dans toute la rigueur du mot, qu'un *seul* être, spécifiquement et numériquement *un*. Cet être, qui est l'homme, devient lui aussi objet de philosophie. Mais étant ce qu'il est, un corps et une âme *unis substantiellement*, il ne sera jamais embrassé adéquatement par une Somatologie, ni par une Psychologie. Il lui faut une ANTHROPOLOGIE, tout comme à l'étude philosophique du monde et de Dieu il faut une Cosmologie et une Théologie naturelle. Sans doute, une science si vaste et si intéressante à laquelle donnera lieu l'étude de l'homme par l'homme lui-même, exigera des sous-divisions. Pour notre compte, nous préférons les suivantes qui respectent suffisamment l'usage d'emprunter les dénominations à une langue éminemment philosophique : A) Une *Somatologie*, où l'on rappelle [1]) les principales données anatomiques, histologiques, physiologiques, etc., bref toutes les conditions cor-

1) Nous disons à dessein : « où l'on *rappelle* », car ce n'est pas dans un Cours de philosophie que se trouverait à sa place une étude proprement dite et approfondie de ces sciences connexes.

porelles indispensables pour comprendre le jeu des facultés de l'homme. — B) Une *Dynamilogie*, l'étude proprement philosophique de ces facultés. — C) Une *Psychologie*, l'étude philosophique de l'âme elle-même, sa nature, son origine, sa destinée, etc. — Enfin, en attendant qu'un helléniste trouve le mot qui fait encore défaut, D) une étude du *Composé humain :* unité substantielle de l'homme ; mutuelles influences ; conséquences, etc.

Ces quatre divisions, dont le caractère logique saute aux yeux, formeraient par leur enchaînement naturel l'*Anthropologie* ou la science philosophique de l'homme. Du même coup, le mot *Psychologie* retrouverait son vrai sens et ne serait plus une dérogation inutile aux habitudes de précision dont s'est toujours honorée la terminologie de l'École.

Affaire de détail, dira quelqu'un, et simple concession aux préférences des philosophes contemporains. — Tel n'est pas notre avis. Sans donner à l'objet actuel de notre critique une importance dont il n'est pas susceptible, nous estimons la philosophie néo-scolastique assez forte et assez indépendante pour n'avoir pas à rougir d'être partout et toujours conséquente avec elle-même. L'une de ses doctrines les plus fondamentales et les plus caractéristiques est précisément celle qui affirme l'unité substantielle du composé humain. Qu'elle continue, comme par le passé, à le proclamer jusque dans sa terminologie. Au reste, le nom d'*Anthropologie* n'est pas plus curieux que celui de *Psychologie*, et s'il agrée moins aux fervents de la « pensée contemporaine », il est plus caractéristique et plus conforme à la tradition et au véritable esprit de l'École.

Nous avons à peine besoin de dire que notre critique n'enlève rien au réel mérite de la Psychologie de M. Beysens. La *Revue Néo-Scolastique* est hospitalière et elle a l'esprit large ; elle permet à l'enfant terrible de la famille de battre ses aînés, voire même ses maîtres. Le savant professeur de Warmond nous a fourni l'occasion d'exprimer sur un point spécial notre sentiment particulier, et d'engager les vaillants ouvriers du mouvement néo-scolastique à ne rompre qu'à bon escient avec les traditions de l'École.

Nous parlions de *néo-scolastique*. Le mot commence, lui aussi, à nous paraître moins utile. Dans les débuts de la restauration encouragée par Léon XIII, il était nécessaire pour différencier d'une scolastique aux habitudes par trop traditionnelles, une philosophie renouvelée, qui s'inspirerait résolument de l'esprit de l'Encyclique « Aeterni Patris » et qui réaliserait dans l'enseignement et dans les écrits de ses représentants le *vetera novis augere atque perficere* du

Pontife. Légitime pour caractériser une période de transition [1]), il risquerait désormais de perdre sa signification s'il ne disparaissait pas avec les circonstances qui l'ont fait naître. A notre avis, il peut dès maintenant restituer la place au mot *scolastique* tout court. Désormais le bon pli est pris. Sans parler des autres travaux publiés ou inspirés par l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, des Psychologies comme celles de Mgr Mercier et de M. l'abbé Beysens font époque dans les annales de la philosophie chrétienne. Elles prouvent que bien des changements sont survenus dans ces dernières années et que les résultats obtenus sont sérieux et s'annoncent comme devant être durables.

Que nous sommes loin de ces Dynamilogies d'autrefois où rien ne rendait attrayante à l'homme l'étude philosophique de soi-même ! Avec un livre comme celui du professeur de Warmond, il en va tout autrement. Certes on ne nous prive pas de la forte doctrine ni des spéculations parfois bien ardues qu'élaborèrent les grands philosophes du moyen âge. On nous fait faire connaissance, dans l'idiome hollandais, avec la *phantasia* et les *phantasmata*, avec les *espèces sensibles* et *intelligibles*, *impresses* et *expresses*, avec l'*intellect agent* et l'*intellect possible*, avec l'appétit *concupiscible* et l'appétit *irascible*. Les diverses théories dont ces expressions quelque peu barbares sont le *mot-valeur*, se trouvent exposées avec clarté et d'une manière personnelle par notre savant auteur. Mais il a surtout le mérite de leur donner une base solide en les appuyant, chaque fois qu'il le peut, sur les données des sciences expérimentales, de préférence, sur la physiologie qui est, à sa façon, une dynamilogie de l'homme.

C'est ainsi que ferait, s'il revenait parmi nous, saint Thomas d'Aquin. Tout n'est pas fantaisie dans le trait original de l'orateur — assurément il était du Midi — qui représentait le Docteur angélique « descendant de l'express de Cologne à Paris, et se faisant conduire tout droit à une séance de l'Académie des Sciences ou de Médecine avant d'écrire un nouvel article sur les passions ».

Saint Thomas et les autres génies dont s'honore, à juste titre, la philosophie chrétienne ne séparaient jamais l'observation de la spéculation. Ils seraient de notre temps, parce qu'ils furent du leur. Les lacunes et les imperfections que nous pouvons relever dans certaines de leurs théories doivent être inscrites au compte de l'époque à laquelle ils vivaient, et non à celui de leur méthode. Celle-ci était

1) Nous avons essayé de le prouver ailleurs. Cfr. *A propos d'un mot nouveau* (*Quinzaine*, 16 février 1901, pp. 521 sqq.).

parfaite, et quoi qu'on dise, elle a toujours été en honneur parmi les vrais docteurs scolastiques. Ceux de notre temps n'en connaissent pas d'autre. Malgré la persistance proverbiale des préjugés lorsqu'ils ont été accrédités par des calomnies séculaires, il n'est personne aujourd'hui qui oserait adresser aux Mercier, aux Nys, aux De Wulf, aux Beysens et à tant d'autres le reproche de méconnaître les droits des sciences naturelles et l'utilité incontestable de leurs méthodes rigoureuses. D'aucuns les engageraient plutôt à limiter et à mieux circonscrire la part qu'ils font dans leur enseignement et dans leurs ouvrages aux données scientifiques. Un Cours de philosophie doit vraiment rester un *Cours de philosophie* même dans ceux des Traités (p. ex. Psychologie, Cosmologie) qui offrent le plus de points de contact avec les sciences naturelles.

Disons en terminant que M. le professeur Beysens s'affirme de plus en plus comme le digne disciple des maîtres du passé. Dans nos pays du Nord il continue, pour sa bonne part, la vraie tradition de l'Ecole. Avec nos félicitations nous lui offrons nos modestes encouragements. Le contenu de ses deux nouveaux volumes répond — quoiqu'avec plus d'ampleur et d'originalité — à l'objet traditionnel des Dynamilogies scolastiques. La tâche qu'il a entreprise n'est donc pas achevée, mais il est de taille à la mener à bonne fin. Nous attendons avec impatience et avec confiance la suite de sa magistrale étude sur l'Homme.

HUBERT MEUFFELS.

A. BAUDRILLART, *Quatre cents ans de Concordat.* — Paris, Poussielgue.

Ce livre a été écrit avant le vote de la loi sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. L'auteur y a réuni une série de conférences faites à l'Université de Lille en 1904. Au moment où il donnait ces conférences, il croyait la séparation désirable ; en publiant son livre il s'est rallié à l'idée de M. de Mun, que la séparation, même dans les circonstances actuelles, causerait la désunion et un grand préjudice tant à l'Etat qu'à l'Eglise.

Le sujet du livre est très vaste : l'auteur veut permettre à ses lecteurs de porter un jugement sur l'acte même, qu'il entrevoyait comme possible, de la dénonciation du Concordat : il est amené ainsi à s'étendre sur le Concordat de 1801, sur les conventions qui l'ont suivi et sur son histoire jusqu'en 1905 ; à le comparer au Concordat de 1516, entre le pape Léon X et François Ier, étudié dans ses origines et ses conséquences. Voilà pourquoi cette étude est une histoire de 400 ans de Concordat, dans laquelle sont multipliés les

textes de lois civiles et ecclésiastiques et les relations de rapports diplomatiques.

Il ressort de cet exposé et des témoignages d'hommes d'Etat qu'un concordat est un ensemble de concessions mutuelles entre deux parties, qui s'entendent pour déroger au droit commun afin de remédier à une situation devenue difficile, par suite des circonstances ; de là qu'un concordat peut être revisé d'un commun accord des parties, mais non révoqué par l'une des parties : en un mot, c'est un *pacte*. En second lieu, il apparaît que l'Eglise de France tout le long de cette histoire est restée unie à l'Etat, et quand l'Etat lui suscitait toutes sortes de difficultés elle a toujours cherché, par des conventions, à établir un *modus vivendi ;* l'auteur en conclut que l'Eglise et l'Etat se complètent pour ainsi dire l'un l'autre, que cette union semble exigée par le caractère du peuple français. En troisième lieu, au cours du siècle dernier aucun régime politique n'a osé réclamer la séparation ; des gouvernements même hostiles à l'Eglise s'y sont opposés : preuve que, seules, des raisons très graves devraient déterminer l'Etat à voter la rupture. Enfin la constatation s'impose que la séparation, dans l'intention du gouvernement actuel, n'est qu'un pas vers la persécution religieuse. Ces raisons ne sont pas systématiquement développées par l'auteur, elles ressortent assez clairement de l'ensemble du livre pour qu'elles créent dans l'esprit du lecteur une grave objection contre la séparation.

Aujourd'hui que la séparation est votée, le livre n'a pas perdu toute son actualité : il peut être très utile à ceux qui désirent se former une appréciation plus exacte sur la situation actuelle en France.

J. Belpaire.

Victor Giraud, *Pascal. Opuscules choisis* (collection *Science et religion*). — Paris, Bloud et Cie, 1906.

Le titre de cette brochure n'en indique pas exactement le contenu. Outre certains opuscules de Pascal, elle renferme quelques-uns des fragments posthumes de l'illustre penseur, appelés couramment les *Pensées*. Cette légère réserve faite, on ne peut qu'approuver pleinement l'idée qu'a eue M. Victor Giraud — dont on connaît les travaux si renseignés et si abondants sur Pascal — de publier, dans une édition populaire, quelques-unes des plus belles pages de l'admirable écrivain et du puissant apologiste. Le texte est toujours excellent, reproduit d'après l'édition phototypique de M. Brunschvicg, pour ce qui concerne les fragments renfermés dans le cahier appelé l'autographe, d'après l'édition des Grands Ecrivains de la France

par M. Brunschvicg et l'édition de M. G. Michaut, pour les fragments qu'on ne trouve pas dans le célèbre cahier. Les notes érudites, dont M. Giraud a enrichi le texte, abondent en rapprochements intéressants et neufs. Innovant sur les éditeurs précédents, M. Giraud a très heureusement rapproché les divers fragments intitulés par Pascal : *A. P. R.*, et qu'il avait sans doute écrits en vue de la conférence de 1658 dont la Préface de Port-Royal, Filleau de la Chaise et peut-être Nicole nous ont gardé le souvenir.

L'intérêt que présentent ces pages choisies du génial penseur fait souhaiter de pouvoir lire un jour une édition complète des *Pensées* par M. Giraud. Même après les excellents travaux qui ont paru ces dernières années, son œuvre ne manquerait ni de valeur ni d'originalité.

EDGAR JANSSENS.

ÉDOUARD NED, *L'énergie belge.* — Bruxelles, A. Dewit, 1906.

Que fut la Belgique pendant les soixante-quinze ans dont elle jouit dans le développement libre et autonome de ses aptitudes et de ses forces ? M. Ned, courageusement, s'est mis en route pour l'aller demander à des personnalités marquantes et des mieux averties en chaque matière. Ces enquêtes, publiées dans un des grands journaux de Bruxelles, paraissent aujourd'hui, dans un luxueux volume, illustré par les portraits des écrivains, des spécialistes, des hommes d'œuvre que M. Ned a soumis à l'interview. Elles constituent autant de chapitres, présentant un tableau rapide de l'activité belge dans un domaine particulier. Il convient de féliciter l'auteur pour sa souplesse d'esprit et sa facilité d'assimilation qui lui permirent de voyager, avec aisance et sans encombre, dans les pays les plus divers de la pensée et de l'action. Le chapitre consacré à la philosophie en Belgique est un des meilleurs du livre : il a d'ailleurs paru, presque intégralement, dans cette *Revue*.

Notons quelques lacunes : N'eût-il pas fallu consacrer un chapitre à nos orateurs du parlement, du barreau et de la chaire ? N'eût-il pas convenu de caractériser le mouvement des sciences théologiques dans notre pays ?

Ces critiques, toutefois, ne nous empêcheront pas de dire la belle allure de tout le volume, écrit d'une plume artiste, et qui est un vibrant poème chantant l'énergie belge. Il s'en dégage un sentiment de fierté, stimulant efficace du patriotisme.

EDGAR JANSSENS.

Paul Bourget et Michel Salomon, *Bonald (La Pensée chrétienne).* — Paris, Bloud et Cie, 1905.

M. Paul Bourget rappelle à la première page de ce livre le vœu que formulait un jour Sainte-Beuve, de voir paraître un volume d'extraits de Bonald. Le pénétrant critique écrivait : « On ferait un petit livre qu'on pourrait intituler *Esprit* ou même *Génie* de M. de Bonald, et qui serait très substantiel et très original ». Le souhait de Sainte-Beuve est désormais réalisé, et mieux même que l'auteur des *Lundis* ne l'aurait pu penser. Le choix des pensées de M. de Bonald a été fait par deux écrivains nourris de sa doctrine. On ne trouve qu'à louer dans cette édition. L'introduction de M. P. Bourget expose les principes du traditionnalisme dont il a fait d'ailleurs l'application à des cas sociaux actuels dans ses beaux livres : *l'Etape* et *Un Divorce.*

Le choix des pensées de Bonald est fait avec discernement et donne en raccourci, mais par un contact direct, toute la philosophie du célèbre théoricien de la société française. Des notes sobres, pas trop fréquentes, où ne se découvre aucun étalage d'érudition, marquent le rapport des doctrines traditionnalistes avec les théories sociales contemporaines. Bref ce volume, très utile pour l'étude du bonaldisme, est la réalisation adéquate de ce que ses auteurs s'étaient proposé; il est aussi, pourrait-on dire, le type d'un volume de pensées choisies.

Edgar Janssens.

J. Guibert, *Le Caractère.* — Paris, Poussielgue, 1905.

Ceci n'est pas un livre de science, mais un essai de morale. Si l'auteur a incliné de ce côté, c'est qu'au dire de Joubert « la morale apprend à vivre ». La morale est la science par excellence. C'est à elle que de nobles génies se sont donnés, tel Socrate, tel Pascal, dont on connaît la pensée si vraie : « La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction. »

M. Guibert n'est pas seulement l'apologiste érudit et avisé qui se met en belle place dans l'apologétique scientifique de notre temps. Il écrit aussi de fines études morales, où les délicatesses d'un style souple et insinuant prêtent aux pénétrantes analyses de l'âme et de l'activité volontaire. Ce livre en est une preuve nouvelle. On ne peut le lire sans se sentir plus énergique et plus ferme, sans devenir plus homme.

Edgar Janssens.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Harald Höffding. — Histoire de la philosophie moderne. Tome I, traduction de P. Bordier. Paris, Alcan, 1906.

Louis Prat. — Le caractère empirique et la personne. Paris, Alcan, 1906.

William James. — L'expérience religieuse. Paris, Alcan, 1906.

J. V. Bainvel. — De Magisterio vivo et traditione. Paris, Beauchesne, 1905.

Gaston Sortais. — La providence et le miracle devant la science moderne. Paris, Beauchesne, 1905.

Ch. Renouvier. — Critique de la doctrine de Kant, publié par L. Prat. Paris, Alcan, 1906.

Marius Couailhac. — Maine de Biran (Les Grands Philosophes). Paris, Alcan, 1906.

G. Michelet. — Maine de Biran (La Pensée chrétienne). Paris, Bloud, 1906.

P. Battifol. — L'enseignement de Jésus. Paris, Bloud, 1906.

J. Laminne. — L'Univers d'après Haeckel. Paris, Bloud, 1906.

J. Laminne. — L'Homme d'après Haeckel. Paris, Bloud, 1906.

H. Appelmans. — Nécessité philosophique de l'existence de Dieu. Paris, Bloud, 1906.

P. Battifol. — La question biblique dans l'Anglicanisme. Paris, Bloud, 1906.

V. Giraud. — Pascal. Opuscules choisis.

Dr A. Schapira. — Erkenntnistheoretische Strömungen der Gegenwart. Bern, Scheitlin, Spring und C., 1904.

A. E. Jenks. — The Boutoc Igorot. Manila, 1905.

Aug. Lehmkuhl. — Probabilismus vindicatus. Friburgi, Herder, 1906.

St. Kobylecki. — Ueber der Wahrnehmbarkeit plötzlicher Druckveränderungen. Leipzig, W. Engelmann, 1906.

L. Couturat. — Les Principes des Mathématiques, avec un appendice sur la Philosophie des Mathématiques de Kant. Paris, Alcan, 1905.

J. Fabre. — L'Imitation de Jésus-Christ (traduction nouvelle). Paris, Alcan, 1906.

Huber (S.). — Grundzüge der Logik und Noetik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Paderborn, 1906.

Le directeur de la *Revue Néo-Scolastique*, Monseigneur D. Mercier, a été appelé par Pie X à occuper le siège archiépiscopal de Malines. Le sacre eut lieu le 25 mars dernier, la solennelle installation le 16 avril.

Dès élans d'allégresse et d'enthousiasme, aussi spontanés qu'unanimes, partirent de toutes les classes du peuple belge. De nombreuses personnalités étrangères s'empressèrent d'exprimer au nouvel archevêque les sentiments de sympathie qu'elles avaient, en tant d'autres circonstances, témoignés à l'homme de science. L'Université de Louvain s'enorgueillit de la haute dignité conférée à un de ses membres.

Quant à ceux qui, à l'Institut de Philosophie de Louvain, furent ses collaborateurs immédiats, après y avoir été ses disciples, qui pourrait dire leur joie et leur légitime fierté ? Ils prient leur vénéré maître d'agréer l'hommage de leurs félicitations respectueuses et de leur inaltérable dévoûment.

Une amertume cependant reste au fond de nos

cœurs : de nouvelles charges ne permettront plus au président de l'Institut de nous soutenir journellement par l'exemple de son labeur et par la chaude affection dont il enveloppait ses amis.

Mais nous connaissons assez le savant et le fondateur d'école pour nous convaincre que son action continuera de s'étendre sur l'Institut de Louvain. Et la *Revue Néo-Scolastique* — il nous en a donné l'assurance — ne perdra pas son plus brillant rédacteur.

LES COLLABORATEURS DE MGR MERCIER.

V.

La vie future d'après Platon.

Notre âme est plus qu'immortelle ; elle a l'éternité en partage ; c'est une des thèses cardinales de Platon. Il a composé le *Phédon*, l'un de ses plus beaux dialogues, pour en établir le bien-fondé ; et il y revient sans cesse, surtout vers la fin de sa vie, comme à un objet qui le préoccupe. Il l'a considérée de tant d'aspects divers que l'on se sent embarrassé, lorsqu'on veut faire de sa pensée à ce sujet une esquisse méthodique. On peut cependant ramener à trois chefs les preuves principales qu'il a fournies de la vie future : il considère l'âme en elle-même, puis son rapport avec le monde moral et son rapport avec le monde physique.

I.

Platon essaie déjà de faire voir dans le *Ménon* que, en interrogeant un esclave sur la géométrie, on peut la tirer tout entière de son intelligence inculte, pourvu que l'on procède avec ordre dans ses questions ; et il conclut de là que l'on sait avant d'avoir appris et que, par suite, notre âme possède déjà la science antérieurement à son existence actuelle. Au cours du *Phédon*, il reprend la même idée en la considérant sous un autre jour. « La sensation, dit-il, s'éveille en nous avec la vie [1]); et du fait que nous sentons, nous avons comme par contrecoup une certaine vision de l'intelligible : nous connaissons l'Égalité, dès que nous

1) 81 a-86 c; — Cf. *Phæd.*, 72 e-73 b.

percevons des objets égaux ; et la Beauté, dès qu'il nous est donné de voir des choses belles. La science jaillit donc du fond de notre être en même temps que la première de nos palpitations ; et si elle en procède de la sorte, c'est qu'elle s'y trouvait déjà, c'est que l'âme où elle réside existait auparavant. Son passage en notre corps n'est que l'une de ses nombreuses pérégrinations [1]).

Mais cet aperçu demeure vague aussi longtemps que l'on n'a pas déterminé davantage le rapport que l'âme soutient avec les idées; il faut, pour lui donner la précision voulue, démontrer que l'âme est liée à l'intelligible au point d'en avoir toujours quelque intuition. Et cela, Platon le sent ; c'est la raison pour laquelle il dit à diverses reprises, en développant la preuve de la réminiscence : « La science est de notre foyer »[2]), « la science [3]) est en nous », « la science est nôtre »[4]). Mais la preuve de cette idée fondamentale, il ne la fournit pas à cet endroit ; on ne la trouve que dans la suite du *Phédon*[5]) et dans le dixième livre de la *République*[6]).

Le moyen de connaître la nature de l'âme n'est pas « de la considérer dans l'état de dégradation où la mettent son union avec le corps et d'autres maux » ; « il faut la contempler des yeux de l'esprit, telle qu'elle est en elle-même, dégagée de tout ce qui lui est étranger » : il faut envisager « la partie la plus réelle de son être ». Or, pour qui la prend de ce biais, elle n'est plus ni l'harmonie du corps, ni une substance qui se peut dissoudre ; c'est un principe éternel. L'âme, en effet, peut connaître l'intelligible; et, par conséquent, il faut qu'elle s'identifie avec lui de quelque manière. Elle existe en acte comme lui et au même

1) *Phæd.*, 73 b-78 b.
2) *Ibid.*, 75 e : ... οἰκείαν ἐπιστήμην...
3) *Ibid.*, 73 a : αὐτοῖς [ἐρωτώμενιος] ἐπιστήμη ἐνοῦσα ;
4) *Ibid.*, 76 e : [οὐσίαν] ἡμετέραν οὖσαν...
5) 78 b-79 e.
6) 611 b-612 a. Cette pensée est déjà en germe dans le *Premier Alcibiade* (133 c) ; elle reparaît dans le *Phèdre* sous forme mythique (246 d et sqq.) et dans le *Timée*, particulièrement à la page 90 a-c).

titre: elle existe en acte de toute éternité et pour jamais. Il s'y cache une pensée qui n'a point d'origine et ne peut non plus prendre fin, quelle que soit la longueur du cortège des siècles. Si elle nous apparaît sous un autre jour, c'est que son essence se trouve comme voilée à nos propres regards « par la vase dont elle se nourrit » et « la couche épaisse de sable » qui la recouvre. Il en est comme de ce « Glaucus », dont le corps, tout entouré « de coquillages, d'herbes marines et de cailloux », ressemblait plutôt « à celui d'un monstre qu'à celui d'un homme tel qu'il était auparavant » [1]).

Pensée par l'un de ses aspects, l'âme est en même temps un principe dont le caractère spécifique consiste « à se mouvoir de lui-même ». Ce caractère, elle le possède comme l'âme du monde, dont elle n'est qu'une détermination partielle. Par suite, il ne faut pas le considérer comme une chose que l'on puisse séparer de son essence ; c'est le fond de son essence elle-même. Or de là résulte une preuve nouvelle, et que Platon tient pour aussi rigoureuse que la première. Dire que l'essence de notre âme consiste à « se mouvoir elle-même », c'est affirmer qu'elle consiste à posséder la vie. Elle l'a donc toujours eue et l'aura toujours [2]) ; car les essences ne sont sujettes ni à la naissance ni à la mort. « O Cébès, s'il y a quelque chose d'immortel et d'impérissable, ce doit être l'âme ; et nous existerons réellement dans l'Hadès » [3]).

Nous existerons dans l'Hadès : c'est également ce que

1) Plat., *Phæd.*, 78 c-79 c ; — *Phæd.*, 249 d-250 a ; — *Rep.*, X, 611 a-612 a.

2) Id., *Phæd.*, 100 b-107 b ; — *Phæd.*, 245 c-246 a ; — *Phileb.*, 29 a-30 d. Il faut comparer ces trois passages pour voir toute la pensée de Platon. Dans le *Phédon*, il affirme bien, et avec beaucoup de force, que la vie est de l'essence de l'âme ; mais il ne le démontre pas, et son argument demeure incomplet. Dans le *Phèdre*, à l'endroit indiqué, l'âme devient un τὸ ἑαυτὸ κινοῦν ; et la notion de la vie s'y précise. Mais on se demande encore s'il faut réellement appliquer cette définition aux âmes particulières, bien que l'on ait déjà des raisons de le faire. Le *Philèbe* jette sur ce point une clarté décisive. Là il ne reste plus de doute : au fond, l'âme du monde et les âmes individuelles sont une même chose ; et l'on peut étendre aux secondes ce qui fait l'essence de la première.

3) Plat., *Phæd.*, 107 a.

nous révèle, non plus l'analyse des principes constitutifs de l'âme, mais le but naturel où elle tend tout entière. L'âme est faite pour le bonheur ; et par là même elle est faite pour la science où le bonheur a sa source : elle ne croît et ne s'eurythmise, elle ne s'achève elle-même que dans la mesure où elle la possède. Or cette possession ne peut être complète en cette vie. Si bien que le sage s'y prenne et quelque effort qu'il fasse, il en sera toujours empêché, sinon par les séductions sensibles auxquelles il peut mettre un terme, du moins par ce mélange intime du physique et du mental qui s'est produit en nous. On ne sait qu'autant que l'âme, se recueillant au dedans d'elle-même, entre par la pensée pure en contact avec l'intelligible pur ; et cette condition n'est jamais entièrement réalisée, aussi longtemps que nous habitons notre « cachot ». Il faut que « Dieu lui-même nous délivre ». C'est alors seulement que l'âme peut devenir adulte ; c'est alors que commence la vraie vie. Ou l'Hadès existe, ou les jours que nous passons ici-bas n'ont plus aucun sens [1]).

La même conclusion s'impose lorsqu'on regarde aux exigences de l'éthique. Il faut qu'il y ait une sanction dans l'Au-delà. Car il serait étrange que le sage eût définitivement le dessous dans sa lutte généreuse pour le bien ; il serait étrange que la vie se terminât par le triomphe de l'iniquité. Le spectacle du mal qui s'accomplit sur la terre nous pousse invinciblement à croire en un royaume de la justice où s'achève l'ordre moral, cette harmonie suprême des choses [2]). Il faut aussi qu'il y ait une sanction dans l'Au-delà, parce qu'autrement la vie humaine deviendrait impossible. La méchanceté a déjà trop d'empire parmi nous ; elle en a tant que les justes eux-mêmes se sentent parfois ébranlés dans leurs convictions, à la vue de ses triomphes insolents [3]). Supposé que l'on n'ait plus à craindre « la

1) Plat., *Phæd.*, 64 c-69 e.
2) Id., *Theæt.*, 176 c-e; — *Rep.*, X, 613 a-b; *Lois*, IV, 715 e-716 b; XII, 959 a-c.
3) Id., *Rep.*, II, 357 b-362 c; — *Lois*, X, 899 d-900 d.

justice inévitable des dieux », elle ne peut qu'augmenter encore son audace et produire à la longue le plus irrémédiable des désordres. La croyance en l'immortalité est comme la clef de voûte de tout édifice social [1]).

L'éternité même de la nature ne devient intelligible qu'autant que les âmes sont impérissables. L'idée du meilleur veut qu'il se soit produit dès l'origine le plus grand nombre d'âmes possible. Et cette quantité est invariable pour jamais, vu que la cause qui l'explique, étant immuable, a toujours la même énergie, la même fécondité. En vertu du principe suprême qui préside au façonnement de l'être, le nombre des âmes est essentiellement fini [2]). Imaginez dès lors que tout se dissolve avec l'organisme, leur nombre diminuera de plus en plus à mesure que les individus disparaîtront. Un moment se produira où il se trouvera épuisé ; et la nature s'endormira pour toujours, comme un autre Endymion. Or cela, c'est impossible ; la vie ne s'éteindra jamais dans le Monde : ainsi le veut encore « l'idée du Bien » [3]). Pour expliquer la nature, il faut supposer que de la mort naît son contraire qui est la vie [4]); il faut supposer que l'âme se retrouve de l'autre côté du détroit.

II.

C'est de toutes parts que l'existence de la vie future se met en vue à l'horizon de notre pensée. Et cette vie n'est pas impersonnelle, comme celle de « l'intelligence poétique » d'Aristote ; l'homme y garde son individualité. L'âme ne sort point de l'organisme comme à l'état de mutilation, vu que la mort n'est qu'une délivrance ; elle s'en dégage tout

1) Plat., *Phæd.*, 107 c-d ; *Lois*, X, 885 b, 887 b-c (Platon parle dans ces deux passages des *Lois* de la croyance en Dieu ; mais, pour Platon, si la croyance en Dieu est si nécessaire, c'est qu'elle fonde la foi en une justice éternelle et inévitable) ; — *Ibid.*, X, 905 a-c.

2) Id., *Rep.*, X, 611 a.

3) Id., *Phæd.*, 72 b-e.

4) Id., *Ibid.*, 70 e-72 a.

entière, emportant avec elle ses souvenirs, ses passions et sa force dialectique [1]). Or l'âme, c'est ce qui constitue notre personnalité ; l'âme, c'est nous-même. On peut observer, il est vrai, qu'une telle manière de voir s'accorde mal avec ce principe de la dialectique d'après lequel les choses sont unes dans la mesure où elles se ressemblent : suivant ce principe, en effet, il devrait y avoir un même fond de pensée pour toutes les intelligences, y compris celle de Dieu. Mais, si Platon obéit aux exigences de la logique, il ne respecte pas moins celles de la morale ; et, dès lors, il n'y a rien d'étrange à ce que, en pourvoyant aux secondes, il ne pense pas toujours aux premières. Lorsque ses paroles sont formelles et traduisent une opinion constante, le meilleur est de s'y tenir, sans se soucier outre mesure des contradictions que l'on y peut trouver en les comparant à l'ensemble de son système.

III.

En quoi consistent les sanctions de la vie future ? C'est une question qui abonde en difficultés ; le mythe et la dialectique y sont tellement mêlés l'un à l'autre que l'on ne sait comment en faire le départ. Voici cependant le fond de la doctrine qui paraît se dégager des passages multiples et multiformes où Platon a parlé de ce sujet.

Les âmes partent pour l'Hadès avec le degré de valeur morale qu'elles avaient en quittant leur corps ; et ce degré de valeur leur est si particulier et tellement fixe que personne ne peut ni l'augmenter ni l'amoindrir. Il n'y a plus qu'à rendre raison du passé [2]). Une fois arrivées dans le séjour des enfers, les âmes se rendent d'elles-mêmes vers ce qui leur ressemble et se font ainsi leur propre sort [3]).

1) Plat., *Gorg.*, 524 a-e; — *Phæd.*, 64 c; — *Lois*, XII, 959 a.
2) Id., *Phæd.*, 107 d; — *Lois*, XII, 959 b-c.
3) Id., *Phæd.*, 80 d-81 e; — *Rep.*, X, 613 a-b; — *Lois*, IV, 716 c-d; V, 728 a-c; X, 904 c-e; — *Tim.*, 90 b-c.

Celles des sages gagnent la société des dieux avec lesquels elles doivent passer l'éternité [1]). Celles au contraire des tyrans et des autres criminels incorrigibles se dirigent vers les méchants de même ordre, attirées vers eux par le charme de leur dépravation ; et c'est là, c'est dans ce milieu de corruption radicale, qu'elles vivront à jamais, éternellement malheureuses, éternellement incapables de rompre avec la perversité qui fait leur malheur [2]). Quant aux âmes qui peuvent encore guérir de leurs vices, elles s'en vont vers les groupes des trépassés qui ont eu le même genre de vie et commis les mêmes fautes ou les mêmes crimes : celles des politiques s'unissent aux politiques, celles des devins aux devins et celles des débauchés à ceux que séduisaient jadis les plaisirs de « la Vénus terrestre ». Mais leur épreuve n'est que temporaire. Au bout d'un certain stage dont la longueur est encore fixée par « l'idée du meilleur », partout dominatrice, elles peuvent s'incarner derechef [3]) ; et cette permission d'un stage destin suffit à provoquer leur exode. Emportées par le désir d'habiter un corps, elles choisissent alors le mode de vie qui s'adapte le mieux à leurs dispositions [4]).

Ainsi, rien ne se fait par violence, même dans le séjour de la justice éternelle, sinon peut-être la détermination du temps qu'il y faut passer. On a vu que, d'après Platon, la connaissance se fonde sur l'union du semblable au semblable. Cette loi préside également au monde des volontés. Ce qui rend sur la terre les âmes bonnes ou mauvaises, ce

1) Plat., *Gorg.*, 526 c ; — *Phæd.*, 81 a, 114 c. — D'après le *Phèdre* (249 a), le sort du sage lui-même n'est définitivement fixé dans la félicité qu'au bout de trois mille ans d'épreuve ; encore faut-il que, pendant ce temps, il soutienne trois fois de suite la vie dont il a déjà donné l'exemple. Platon devient plus austère en vieillissant. — Cf. *Cratyl.*, 403 a-404 b.

2) Plat., *Gorg.*, 525 c-e ; — *Phæd.*, 113 e ; — *Rep.*, X, 615 c-e.

3) Id., *Gorg.*, 525 e-526 b ; — *Phæd.*, 114 a-b ; — *Rep.*, X, 614 e-615 a ; — *Phæd.* 249 a-b ; — *Theæt.*, 177 a. — Evidemment Platon, dans les passages d'ordre mythique que l'on vient de citer, introduit bien des variantes ; mais son idée de fond demeure toujours : κακοὶ κακοῖς συνόντες.

4) Id., *Phæd.*, 81 b-82 b ; — *Rep.*, X, 617 e, 618 e ; — *Phædr.*, 249 b ; — *Lois*, X, 904 c ; — *Tim.*, 42 b-e.

qui marque leur place dans l'Hadès, ce qui provoque leur retour à la vie, c'est *une sorte de sympathie du même par le même :* en recherchant ce qui leur est pareil, elles se créent de leur propre élan toute leur destinée.

Mais alors à quoi se réduisent les châtiments de l'Au-delà ? Y a-t-il donc de la souffrance dans la sympathie ? Oui, réplique Platon, lorsqu'elle va vers le mal, et dans la mesure où elle y va. « Il y a deux modèles dans la nature, ô mon ami : l'un divin et bienheureux, l'autre sans Dieu et misérable. » La récompense du juste consiste à se rapprocher du premier ; et la peine du méchant à se rapprocher du second. Car à mesure qu'on s'élève vers le divin, on a plus d'être dans l'harmonie et par là même de félicité ; à mesure, au contraire, que l'on s'en éloigne, on descend par sa propre dégradation vers l'abîme du malheur. Et moins on y réfléchit, moins on le sait, plus on est à plaindre ; le comble du châtiment est de n'en avoir aucune conscience [1]).

Assurément, grande est cette conception de la nature des sanctions morales ; et le sens qu'elles ont ne le paraît pas moins. Elles ne contiennent rien de vindicatif ou d'expiatoire. Bien qu'établies sur le passé, elles ne regardent que l'avenir ; leur unique but est de guérir, en évoquant la réflexion chez le patient ou les témoins de sa souffrance ; elles ne sont qu'un *sursum* vers le meilleur. « Quiconque subit une peine raisonnable y trouve naturellement quelque profit moral, ou bien il sert d'exemple aux autres que la vue de son supplice effraie et rend meilleurs. » Et ce dernier cas est celui des criminels incurables : « Le châtiment qu'ils endurent ne leur est d'aucune utilité, puisqu'ils sont incapables de guérison ; mais il est utile à ceux qui le voient » ou le connaissent de quelque autre manière [2]). L'enfer lui-même, dans ce qu'il a de plus terrible et de plus irrévocable, ne peut porter contre les crimes déjà commis ;

1) Plat., *Theœt.*, 176 e-177 a ; — *Lois*, IV, 728 a-c ; X, 904 e, 905 c ; — *Tim.*, 90 a-c,
2) Id., *Gorg.*, 478 d-479 a, 504 c, 525 a-d ; — *Rep.*, I, 337 d ; IX, 591 b ; — *Lois*, V. 730 d-e ; IX, 854 d-e ; IX, 862 d-e ; XI, 934 a-b ; — *Criti.*, 106 b.

« car ce qui est fait est fait ». Sa cause finale réside tout entière dans la conservation morale et l'amélioration du genre humain [1]).

IV.

Les âmes, au cours de l'éternité, subissent en leur vie terrestre des alternatives de grandeur et de décadence.

Le monde, à l'origine, sortit des mains du Démiurge tout rayonnant de science et de justice, de grâce et de bonheur. Mais cette perfection des premiers âges ne pouvait durer à l'infini. La cause en est « dans le principe matériel, enfant de la primitive nature », et qui était plein de confusion avant de recevoir l'empreinte de l'intelligible. Peu à peu le désordre réapparut ; il grandit avec le temps ; et sur la fin, il acquit de telles proportions qu'il n'y eut plus sur la terre que « très peu de bien mêlé à beaucoup de mal ». Alors, le grand architecte intervint derechef et, rajustant son œuvre, « l'affranchit de la vieillesse et de la mort » [2]). Voilà ce qui semble avoir eu lieu. Et ce qui s'est déjà produit, se reproduira sans doute dans la suite infinie des siècles ; car la matière, qui en est la cause, gardera toujours sa tendance native à « s'abîmer dans la dissemblance » [3]). La nature est soumise, avec tout ce qu'elle enferme de vivant, à la loi de la veille et du sommeil. Et, quand elle s'est endormie au point que l'idée du meilleur cesse d'y dominer, Dieu par un travail intérieur y ramène l'ordre et lui rend sa jeunesse. La prédominance du bien ne se maintient daus le monde que par une série de rédemptions.

Telle est la théorie platonicienne de la vie future; elle complète les vues de Socrate; elle les précise et les affermit

1) Plat., *Lois*, XI, 934a-b.
2) Id., *Politic.*, 273a-e; — *Lois*, IV, 713b-714a. — Cf. *Phileb.*, 16c.
3) Id., *Polit.*, 273d; — Cf. *Theæt.*, 176a-b. Le *Timée* aussi nous donne la même idée de la matière sur laquelle Platon fonde ici la nécessité où se trouve le Démiurge de donner par intervalles une impulsion nouvelle au balancier de son horloge.

en remontant à des principes plus élevés. L'eschatologie de Platon dérive en effet tout entière de la notion qu'il s'est faite des intelligibles, de la pensée, de l'âme cosmique et de « l'élément matériel » ; elle procède tout entière de sa métaphysique générale, qui se ramène elle-même à la déduction de « l'idée du bien ». Sous ce rapport, la philosophie de Platon est frappante d'unité organique autant que de profondeur. Ce n'est pas qu'il résolve avec une égale assurance les diverses parties du problème de l'immortalité. Même sur les points essentiels et qui lui sont le plus à cœur, son dogmatisme a parfois de singulières réserves. « En pareille matière, dit-il dans le *Phédon*, il est impossible, ou du moins très difficile, d'arriver à l'évidence... Parmi les raisonnements humains, il convient de choisir le meilleur et le plus solide et de s'y risquer comme sur une nacelle pour faire la traversée de la vie » [1]). « La chose, écrit-il vers la fin du même dialogue, vaut la peine qu'on se hasarde d'y croire : c'est un beau risque, c'est une espérance dont il faut comme s'enchanter soi-même » [2]). Ce grand génie a senti ce que sa thèse enveloppait de mystère : il s'est rendu compte que sa démonstration devait présenter des lacunes ; et l'homme en lui a rabattu le philosophe.

CLODIUS PIAT.

1) Plat., *Phœd.*, 85 c-d, 114 d. — Cf. *ibid.*, 63 c.

VI.

A PROPOS D'UNE RÈGLE

SUR

LA CONVERSION DES JUGEMENTS.

La plupart des logiciens, en traitant de la conversion des jugements *universels affirmatifs*, ne se bornent pas à énoncer la loi selon laquelle *les jugements universels affirmatifs se convertissent per accidens en particuliers affirmatifs* (loi que, pour plus de brièveté, nous désignerons par *R*) ; mais ils ajoutent en manière d'exception : *en cas d'équivalence parfaite entre le sujet et le prédicat, la conversion se fait non per accidens, mais simpliciter* (exception que nous désignerons par *E*).

Or, nous croyons que l'addition de la loi *E* constitue une erreur.

En effet, puisque la conversion est considérée par les logiciens comme un cas de *déduction* (immédiate), il s'ensuit que la proposition convertie doit être *déduite* de celle à convertir. Or, une proposition de la forme *Tous les A sont B* ne laisse pas déduire d'elle-même une proposition de la forme *Tous les B sont A ;* donc cette seconde proposition ne s'obtient pas de la première par conversion, et, par conséquent, la loi *E* est fausse.

Développons les prémisses de notre raisonnement.

1° La première est évidente. En effet, de la notion même de *conversion* il résulte que la conversion ne consiste pas à juxtaposer matériellement deux propositions ayant leurs

termes respectivement intervertis — comme, par exemple : *A est B, B est A* —, mais bien à *déduire* immédiatement [1]) d'une proposition une autre proposition dont les termes sont les mêmes que dans la première, mais intervertis. En somme, pour qu'il y ait *conversion* réelle, l'inversion des termes n'est pas un élément suffisant ; il importe en outre que la proposition convertie *dérive* ou *s'obtienne* de la proposition à convertir. Soient, par exemple, les deux propositions : *Les hommes sont des animaux raisonnables*, *Les animaux raisonnables sont des hommes*. Pour trancher la question de savoir s'il y a ici une conversion ou non, il ne suffira pas de constater que les termes de l'une (*hommes*, *animaux raisonnables*) sont les termes intervertis de l'autre (*animaux raisonnables*, *hommes*), mais il faudra examiner au surplus si l'une des deux propositions est ou non déduite, immédiatement, de l'autre. Si, des deux raisonnements suivants : *Les hommes sont des animaux raisonnables*, DONC *les animaux raisonnables sont des hommes ;* et *Les animaux raisonnables sont des hommes*, DONC *les hommes sont des animaux raisonnables*, l'un au moins est légitime, nous devrons conclure que la conversion y a lieu. Si, au contraire, aucun des deux raisonnements n'est légitime, nous devrons renoncer à y voir une conversion.

2° Notre seconde prémisse, c'est-à-dire l'assertion que de

1) Les logiciens s'accordent à dire que la déduction est *immédiate* quand le jugement-conclusion s'obtient d'*une seule* prémisse, *médiate* quand il s'obtient de *plusieurs* prémisses. Pour plus de brièveté et de clarté, nous ferons également usage de cette terminologie dans le présent article, bien que, à vrai dire, cette terminologie ne nous semble pas fort exacte. En effet, si on y regarde de près, aucune conclusion ne peut s'obtenir d'*une seule* prémisse et, même dans les différents cas de soi-disant déduction immédiate, il y a *deux* prémisses, si ce n'est que l'une d'elles — à savoir la majeure énonçant une loi ou un principe général, — est sous-entendue. Donnons quelques exemples : *Les triangles sont des figures géométriques ; donc quelque figure géométrique est un triangle.* Ici la conclusion dérive non pas de l'unique proposition *Les triangles sont des figures géométriques*, mais bien simultanément de cette proposition et de la loi : *Si les A sont B, quelque B est A. — Tous les triangles ont trois côtés ; donc il est faux que quelque triangle n'ait pas trois côtés.* Ici la majeure sous-entendue est la loi : *Si tous les A sont B, il est faux que quelque A ne soit pas B. — Les hommes sont des animaux ; donc les êtres qui ne sont pas des animaux, ne sont pas des hommes.* La prémisse majeure de ce raisonnement est : *Si A est B, il en dérive que non-B n'est pas A.* On pourrait multiplier les exemples.

Tous les A sont B on ne peut déduire *Tous les B sont A*, demande quelques explications.

On sait que le rapport de *prédication* signifié par la copule *être*, qui relie les deux termes du jugement catégorique, donne lieu à deux interprétations : on peut le considérer comme rapport d'*inhérence* ou comme rapport de *classification*.

a) La proposition *Les A sont B* peut s'entendre ainsi : *Les A ont la note B*, et alors la copule signifie l'*inhérence* de la note-prédicat dans la substance-sujet.

b) Mais la proposition *Les A sont B* peut aussi s'entendre : *Les A appartiennent à la classe des êtres B*, et, dans ce cas, la copule exprime l'*inclusion* de l'être-sujet dans la *classe* des êtres-prédicats.

Or, quel que soit celui des deux sens qu'on attribue à la copule *être*, de la proposition *Tous les A sont B* ne peut jamais s'obtenir : *Tous les B sont A*. En effet :

a) Donnons à *être* la valeur d'*inhérence*. On aura : *Tous les A sont B* = *Tous les A ont la note B*. De cette proposition il est absolument interdit de déduire : *Tous les B* (c'est-à-dire *Tous les êtres ayant la note B*) *sont A*, puisque la proposition *Tous les A sont B* ou bien *Tous les A ont la note B* n'exclut pas que, en dehors des *A*, les *D*, les *E*, les *F*, etc. soient en possession de la note *B*. Si donc la note *B* se trouve ou peut se trouver non seulement dans *A* mais aussi dans *D*, dans *E*, dans *F*, etc., la présence de la note *B* dans un être n'autorise pas à inférer que cet être est un *A*.

b) Donnons à *être* la valeur de *classification*. Nous aurons : *Tous les A sont B* = *Tous les A appartiennent à la classe des êtres B*. Dans cette interprétation il est non moins interdit de déduire : *Tous les B* (c'est-à-dire *Tous les êtres appartenant à la classe B*) *sont A*. La raison est la même, *mutatis mutandis*. En effet, la proposition *Tous les A sont B*, ou bien *Tous les A appartiennent à la classe B*, n'exclut pas que, en dehors des *A*, les *C*, les *D*, les *F*, etc. appartiennent à la même classe *B*. Or, si dans la classe *B*

rentrent non seulement les *A*, mais encore les *C*, les *D*, les *F*, etc., ne serait-il pas absurde, après avoir constaté qu'un certain être appartient à la classe *B*, d'en inférer pour cette seule raison que cet être est un *A* ?

Donc, dans l'un comme dans l'autre cas, notre thèse est démontrée.

* * *

Mais, prévenons une objection. « A la base de toute votre argumentation, dira quelqu'un, il y a une *ignoratio elenchi*. En effet, les logiciens n'affirment pas *d'une manière générale et inconditionnelle* que le jugement *Tous les A sont B* se convertit en *Tous les B sont A*, mais ils ajoutent une clause limitative, comme : *quand il y a équivalence parfaite entre le sujet et le prédicat*, ou bien : *quand le sujet et le prédicat ont la même extension*, ou une autre semblable. Or, votre raisonnement ne tient pas compte de cette clause renfermée dans *E*. »

Cette objection nous permettra de faire voir que non seulement la loi *E* est *erronée*, comme il a été prouvé ci-dessus, mais qu'elle est en outre *absurde* et *contradictoire*.

En effet, si, pour passer de la proposition *Tous les A sont B* à la proposition *Tous les B sont A*, il ne suffit pas d'avoir la première donnée, c'est-à-dire la proposition elle-même *Tous les A sont B*, et s'il faut nécessairement une seconde donnée, c'est-à-dire la connaissance que *les termes A et B ont la même extension*, le passage de la proposition *Tous les A sont B* à la proposition *Tous les B sont A* ne pourra constituer une déduction *immédiate*, et, par conséquent, elle ne sera pas une « conversion ».

« Conversion » et « application de données autres que celle consistant dans la proposition même à convertir » sont donc deux notions qui répugnent et sont incompatibles.

C'est pourquoi la loi *E*, qui contient et réunit ces deux notions, est contradictoire et absurde.

Cento (Italie). JOSEPH CEVOLANI.

VII.

L'INDUCTION CHEZ ALBERT LE GRAND.

L'étude de l'induction chez Albert le Grand offre un intérêt particulier, parce que ce maître célèbre de la scolastique est en même temps un représentant des sciences naturelles au XIIIe siècle. Nous rechercherons dans cette étude, de quelle manière il a compris l'induction comme procédé de logique, et quel usage il en a fait dans ses travaux scientifiques.

I.

L'INDUCTION EN LOGIQUE.

Comme ses contemporains, Albert le Grand a renfermé sa logique dans ses commentaires sur l'*Organon* d'Aristote : ceci nous permettra de comparer fréquemment ses idées à celles de son disciple Thomas d'Aquin, et à celles de Duns Scot, le chef de la nouvelle école franciscaine. C'est dans les *Analytiques* et les *Topiques* que le Stagirite traite avec quelques développements de l'induction : Albert le Grand a commenté tous ces livres, tandis que de Scot nous n'avons, pour le sujet qui nous occupe, que des « Questions » sur les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*, et de saint Thomas un commentaire sur le dernier de ces ouvrages.

Abstraction faite de la valeur de leur exégèse, voyons quelle conception se faisaient les princes de la scolastique de cette chose assez mal définie qu'Aristote livrait à leurs méditations, sous le nom d'ἐπαγωγή ou d'*inductio*, la seule dont ils se soient occupés *ex professo*. A la suite du maître

qui avait dit [1]) : « Toute persuasion nous vient ou du syllogisme ou de l'induction », ils opposaient nettement ces deux moyens principaux d'arriver à une connaissance nouvelle. Albert le Grand consacre un chapitre entier de son traité sur les *Premiers Analytiques* [2]) à préciser cette opposition, et y revient en maints autres endroits [3]).

La première définition qu'il en donne après Aristote se trouve à la fin du second livre des *Premiers Analytiques* (ch. 23) : « Inductio et syllogismus qui est ex inductione est alterum extremum de medio per alteram sive tertiam extremitatem syllogizare » [4]). Mais il définit là une certaine espèce d'induction, l'induction complète. Cette définition ne s'appliquerait nullement à l'induction considérée comme procédé générateur des universaux et dont il est parlé à la fin des *Derniers Analytiques* [5]). Il ne s'agit plus ici d'un syllogisme où l'ordre des termes est changé, mais de la formation des premiers *principes* universels.

Ainsi, il faut se rejeter sur une autre définition d'Aristote, tirée des *Topiques*, reproduite d'ailleurs couramment et notamment en ces termes par Albert le Grand : « Inductio est a singularibus in universalia progressio » [6]). Telle quelle, cette définition, sans les explications qui la suivent, peut s'appliquer à toutes les sortes d'induction dont il est question chez les anciens, — mais il convient de faire une réserve : sans le faire remarquer nulle part, les scolastiques donnent divers sens au mot « induction », selon la matière

[1]) Ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς. *Prior. Anal.* II, 23.

[2]) *In Prior. Anal.* lib. II, tract. 7, cap. 4.

[3]) Entre autres : *De Praedicabilibus* lib. I, cap. 4 ; *In Post. Anal.* lib. I, tract. 1, cap. 3 (passim), cap. 5 ; *In Topic.* lib. I, tract. 3, cap. 4.

De même : S. Thomas, *In Post. Anal.* lib. I, lect. III, 1 (édit. de la Propagande), et Duns Scot, *Super Prior. Anal.* lib. I, quaest. 2.

[4]) Alb. Magn. Tract. VII, c. 4.

[5]) « Patet quod *prima* universalia manifesta fiunt nobis singularium et sensibilium *inductione :* talia enim sic nobis cognoscere est necessarium : cujus ratio quia sensus (hoc est, sensibilium inductio) cum in omnibus similiter est, facit universale. Sic igitur patet qualiter universalia principia fiunt in nobis. » *In Post. Anal.* lib. II, tract. 5, c. 1.

[6]) *In Topic.* lib. I, tract. 3, c. 4.

dont ils traitent, ou, ce qui revient à peu près au même, selon le livre d'Aristote qu'ils commentent, suivant d'ailleurs en cela son exemple. Ainsi, dans les *Premiers Analytiques* et les *Topiques*, l'induction signifie d'ordinaire un raisonnement par énumération complète ou incomplète, selon le degré de certitude qu'on désire obtenir ; tandis qu'ailleurs c'est un procédé beaucoup moins bien défini, qui va du particulier au général. Il sera traité de ces divers types d'induction dans les deux paragraphes qui suivent.

§ 1. — *Le raisonnement inductif.*

Le raisonnement inductif, dont nous avons donné la définition, se base sur l'énumération des cas particuliers compris dans le terme moyen du syllogisme, qui sert à le définir. D'après que cette énumération est complète ou non, l'induction elle-même sera complète ou incomplète, ou, comme dit Albert le Grand, parfaite ou probable [1] : la première, qui est l'induction proprement dite, est étudiée surtout dans les *Premiers Analytiques*, où il est question du raisonnement en général ; et la seconde, comme le rappelle l'auteur lui-même, dans les *Topiques*, où il s'agit des raisonnements qui engendrent seulement la probabilité.

* * *

L'induction complète pour les anciens n'était pas vraiment une *espèce* d'induction (j'entends de raisonnement inductif), mais *l'*induction proprement dite, qui seule mérite ce nom, et n'est attribuée aux autres que par analogie. La place qu'elle occupe dans les *Premiers Analytiques* et le mot d'Aristote : « Ἡ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων » [2],

[1]) « Adhuc autem, quamvis singularia sint infinitae multitudinis, ut dicit Plato, tamen ad *inductionem perfectam* oportet in summa adducere, non quod omnia singillatim numerentur, sed ut breviter collecta insinuentur, dicendo et sic de singulis, et sic de aliis. Ad *inductionem* autem *probabilem* sufficit de pluribus inductio, dummodo non videatur instantia, sicut dicitur in Topicis. » *In Prior. Anal.* lib. II, tract. 7, cap. 4.

[2]) *Prior. Analyt.* lib. II, cap. 23.

suffiraient presque à le prouver; mais Albert le Grand nous le répète à satiété : « Inductio est per omnia singularia nullo omisso » [1]), et il insiste, dans le même chapitre, sur le fait qu'il traite de l'induction d'une manière tout à fait générale, tant pour le « *demonstrator* » que pour le « *dialecticus* ». C'est par cette énumération complète que l'induction se distingue de l'exemple, qui ne comporte que l'énoncé de quelques faits [2]). Néanmoins elle ne doit pas être complète explicitement : il suffit qu'elle soit complétée dans la forme par la formule « *et sic de singulis, et sic de aliis* » [3]).

Toute la théorie de cette induction-type se réduit à sa comparaison avec le syllogisme, son opposé, au moyen duquel elle est définie: « Inductio et syllogismus qui est ex inductione, est alterum extremum de medio per alteram sive tertiam extremitatem syllogizare. Dico autem tertiam : quia tria sunt, primum et medium et tertium : et syllogizatur in syllogismo inductivo primum de medio per tertium » [4]). Cette définition, assez ambiguë, est expliquée par un exemple en lettres *(a, b, c)*, et par le pseudo-syllogisme, devenu classique, des animaux sans bile, — opposé au syllogisme vrai, — qui montre comment on peut employer un des extrêmes comme terme moyen, et le terme moyen comme sujet de la conclusion :

Induction.	*Syllogisme.*
Omne quod est equus vel mulus vel homo, et sic de aliis, est longaevum.	Omne non habens choleram est longaevum.
Sed omne non habens choleram est equus et mulus et homo, et sic de aliis.	Atqui omne quod est equus, vel mulus, vel homo, et sic de aliis, est longaevum.
Ergo omne non habens choleram est longaevum.	Ergo omne quod est equus et mulus et homo, et sic de aliis, est longaevum.

[1]) *In Prior. Analyt.* lib. II, tract. 7, cap. 4.
[2]) *Ibid.*, cap. 5.
[3]) *Ibid.*, cap. 4. Voy. la note 1, de la p. 117.
[4]) Alb. Magn, *In Prior. Anal.* lib. II, tract. 7, c. 4.

On aurait là un véritable sophisme, si l'on prétendait trouver dans la première forme, comme dans la seconde, un syllogisme vrai, car le terme composé des trois animaux, qui sert de moyen, n'est en réalité pas intermédiaire entre les deux autres, mais subordonné plutôt à l'un et à l'autre, comme le montre le schéma du syllogisme régulier.

Albert le Grand fonde la légitimité d'un tel procédé sur le fait que la mineure de l'argument inductif est une proposition convertible[1]). Mais quelle que soit la valeur de cette règle, la convertibilité ne peut provenir que de ce que les deux termes ont même extension ou même compréhension (ou l'une et l'autre). Or, si c'est la compréhension qui est identique, le procédé est parfaitement inutile, et il n'est pas besoin d'argumenter pour arriver à une conclusion, qu'on reconnaît évidente au premier coup d'œil. C'est donc bien l'extension qui doit être la même : seulement il ne peut s'agir ici que d'une extension *de fait* identique, c'est-à-dire, que dans le monde existant, il n'y a pas d'autres subordonnés au sujet que ceux qui sont énumérés dans le prédicat, car cette mineure convertible, procédant de cas singuliers, ne peut être fournie que par l'observation du monde réel. Il s'ensuit que la conclusion, bien que vraie, sera non seulement en matière contingente, mais encore particulière, puisqu'elle n'est vraie que pour tous les cas qui se sont présentés (et qu'on suppose observés) jusqu'au jour où l'on en tire une induction : ce n'est au fond qu'une sommation de faits particuliers, qui ne sont

[1]) « Hoc autem ostenditur per conjunctam in antecedenti capitulo datam regulam : quia si tam primum quam medium dicatur de tertio, et medium et tertium convertantur, necesse est primum vel ultimum dici de medio : quia ostensum est quod, si duo praedicata dicantur de aliquo subjecto et unum praedicatorum illorum convertatur cum illo : tunc reliquum de illo dicetur universaliter quod cum subjecto convertitur : ostensum est enim prius in antecedenti capitulo, quoniam si duo aliqua praedicata eidem subjecto insunt, et ad alterum illorum convertatur subjectum quod est extremum in syllogismo : quoniam ei quod convertitur, etiam alterum inerit universaliter praedicatum. » *In Prior. Anal.* lib. II, tract. 7, c. 4.

pas mieux connus que la conclusion, avant tout syllogisme inductif.

Qu'Albert le Grand n'eût pas admis de pareilles conséquences, il est à peine besoin de le dire ; cependant il reconnaît que l'induction dont il est question ici n'est pas un procédé discursif, destiné à tirer une vérité nouvelle de propositions mieux connues, mais une simple mise en lumière d'une vérité qui n'a aucune postériorité par rapport à celles qui lui servent de prémisses, car il l'appelle *prima* et *immediata.* [1])

Mais ce qu'il est loin d'admettre, c'est que cette conclusion doive être en matière contingente, ou collective, et surtout particulière, vu qu'elle peut être l'un des premiers principes, qui sont par définition des propositions évidentes, nécessaires et universelles.

Il semble qu'il ait en vue ici, non l'induction argumentative que nous analysons, mais l'induction purement abstractive dont il sera traité au § 2, et qui a pour résultat l'intellection des principes : par cette confusion s'expliquerait le trop beau rôle qu'il assigne à un moyen si précaire. C'est par une confusion semblable, mais plus facile à comprendre, qu'il peut admettre une conclusion universelle dans le pseudo-syllogisme inductif. En effet, ce terme C, formé de la réunion des cas particuliers, comprend en réalité dans l'exemple donné, non trois individus déterminés, mais trois types qui représentent des espèces. On peut s'en convaincre par la suite du chapitre [2]), où il est dit qu'il faut réunir ces termes non par une copulation, mais par une disjonction. — Et voilà comment on obtient des propositions universelles, qui ont pour sujet la réunion des

[1]) « Differentia autem inductionis ad syllogismum (quoad conclusiones ipsorum) est haec, quod inductio est syllogismus propositionis primae et immediatae. Syllogismus autem est quoad conclusionem propositionis mediatae... ; quarum autem principium non est medium, sicut principiorum, est fides per inductionem. » *In Prior. Anal.* lib. II, tract. 7, c. 4.

[2]) « Si autem quaeritur qualiter sunt sumenda singularia,... utrum scilicet vel sub disjunctione vel sub copulatione ? Dicendum quod sub disjunctione sunt sumenda. » *Ibid.*

trois espèces d'animaux. D'autre part, le mot *singularia* semble s'opposer à cette interprétation, — et s'il n'est pas pris au sens strict, la convertibilité de la mineure n'existe plus. Mais remarquons que pour arriver à l'énonciation de n'importe quelle qualité de l'homme, ou du cheval, ou du mulet, il a fallu passer par les cas particuliers, par une induction subalterne, dont aucun auteur ancien ne donne la forme. La double sommation inductive, nécessaire pour arriver à formuler les prémisses de l'argumentation en question, explique quelque peu comment on a pu la considérer comme allant des singuliers à l'universel et non au collectif, et comment on a pu justifier le procédé en s'appuyant tantôt sur l'universalité, tantôt sur le caractère collectif d'un terme. — Cette explication est d'autant plus vraisemblable qu'Albert le Grand ne tranche pas très nettement ces deux caractères : « Quod autem commune est et universale, semper est collectivum et adunativum... : colligere et adunare sunt idem in substantia, differunt tamen secundum rationem » [1]). Mais une telle distinction introduite dans une science, qui comme la logique traite de l'être de raison, n'est-elle pas suffisante pour détruire la valeur d'un argument ?

Au fond de tout cela, il y a donc toujours un saut logique, et pour tout dire, une contradiction. Elle a sans doute pour origine ce fait qu'Aristote a défini l'induction par une opération syllogistique.

Celle-ci, pour Albert le Grand, donne à l'inférence de l'argument inductif toute sa force et sa légitimité [2]). Cependant cet argument ne se ramène pas au syllogisme proprement dit, mais au syllogisme « communiter dictus », parce que la démonstration ne se fait pas par le terme moyen, mais par un des extrêmes [3]). Remarquons encore

[1]) *De Praedic.* II, 6.
[2]) « Et quia inductio nullam habet necessitatem nisi a syllogismo, ideo non habet specialem artem in qua determinatur de ipsa, sicut habet syllogismus. » *In Prior. Anal.* lib. II, tract. 7. cap. 4.
[3]) *Ibid.*

l'importance relativement minime que les anciens accordent à l'argumentation inductive. Tandis qu'on écrit des volumes sur le syllogisme et ses parties, c'est à peine si dans tout un traité on consacre quelques chapitres à l'induction. Albert le Grand tente de la ramener au syllogisme, et s'en contente après avoir montré en quoi elle en diffère ; ce n'en est qu'une forme imparfaite [1]). La raison de cette infériorité au point de vue scientifique, il semble la trouver en ce qu'elle part des données des sens, qui ne révèlent pas la nature des choses [2]). Mais cette infériorité paraît devoir être plus grande encore qu'il ne l'estime : elle provient surtout de l'impossibilité logique de tirer un terme universel véritable d'une énumération complète et, par suite, d'aboutir à une conclusion vraiment scientifique.

*
* *

La seconde espèce de raisonnement inductif, que nous appellerons induction dialectique, au sens ancien de ce mot, a pour propre de n'engendrer que la probabilité. Le manque de certitude absolue n'y doit pas provenir nécessairement de ce que l'énumération est incomplète. Albert le Grand insiste peu sur ce caractère, quoiqu'il le touche. Ce qui est plutôt caractéristique, ce sont les limites flottantes où on la trouve mal enfermée, et qui la font facilement confondre avec l'induction abstractive (v. § 2), à cause du relâchement des liens qui la rattachent au syllogisme : en effet, on lui donne toujours pour fonction d'inférer l'universel. Mais, quelque lâches qu'ils soient, ces liens sont suffisants pour conserver à ce procédé logique la dénomination de raisonnement, et le ramener quand même, comme espèce du genre induction parfaite, au syllogisme [3]). Cependant

[1]) « In experimentalibus... utimur... inductione, et non possumus uti syllogismo perfecto. » *De Praedicab.* I, 4.

[2]) *In Prior. Anal.* lib. II, tract. 7, cap. 6 *initio.*

[3]) « Non tamen inductio dialectica reducitur ad syllogismum dialecticum. Cujus causa est quia probabile non semper est quod videtur

cette réduction ne se fait qu'en vertu d'une simple analogie [1]).

Quelle est la nature de cette sorte de raisonnement ? — « Inductio autem est a singularibus in universalia progressio » [2]). Le mouvement progressif qu'il implique est décrit comme suit dans son origine et dans son terme : « Motus autem iste incipit a singularibus, non uno, sed omnibus divisim acceptis, vel per se, vel ut dicatur, et sic de singulis » [3]). — L'énumération est donc indifféremment, dans l'induction dialectique, ou complète ou incomplète; car si la remarque « et sic de singulis » désigne une énumération virtuellement complète, ce n'est pas comme simple abréviation qu'elle peut être employée ici, elle doit signifier une énumération incomplète dans la pensée, et supposée seulement complète dans la réalité, parce qu'on n'a aucun exemple en sens contraire. « Car, dit Albert le Grand dans les *Premiers Analytiques* [4]), pour l'induction probable il suffit d'induire de plusieurs cas, pourvu qu'il n'y ait pas d'instance en sens contraire, comme il est dit dans les *Topiques*. » Il est regrettable qu'il ait oublié cette remarque dans ce dernier ouvrage ; elle y trouve néanmoins une certaine application, en ce sens qu'il ne dit expressément nulle part qu'il faille la *totalité* des cas particuliers, tandis que dans les *Premiers Analytiques* il insiste sur ce caractère. Duns Scot dit de même [5]) : « Pour se faire une opinion il suffit d'induire de quelque

sapientibus : et ideo inductio reducitur ad syllogismum simpliciter, ... et inductio talis jam in superiori scientia, cui subalternatur, ostensa est. » *In Topic.* lib. I, tract. 3, c. 4.

[1]) « Syllogismus per prius participat nomen ratiocinationis dialecticae, et inductio per posterius : sed ideo dicuntur species, quia sunt modi ejusdem ratiocinationis communitate analogiae dictae de ipsis. Est autem haec una species ratiocinationis dialecticae inductio, illa vero syllogismus. » *Ibid.*

[2]) *Ibid.*

[3]) *Ibid.*

[4]) Lib. II, tract. 7, cap. 4. V. p. 4, note 1.

[5]) *Super Prior. Analyt.* lib. II, quaest. 8, *ad ultimum.* « Ad habendum opinionem de conclusione sufficit inducere in aliquibus singularibus, sed ad inferendum de necessitate oportet inducere in omnibus. »

cas, mais pour une inférence nécessitante il faut induire de tous. »

Remarquons que la nécessité de prouver ainsi l'existence de l'induction incomplète en « dialectique » (étude des arguments probables), est une nouvelle preuve que l'induction complète était considérée comme la forme-type.

Quant au résultat de l'induction dialectique en général, c'est la formation de l'universel, et rien de plus [1]).

Elle repose, comme l'induction parfaite, sur la même confusion entre la notion collective et universelle ; et c'est ce qui lui permet également d'avoir comme conclusion une proposition proprement universelle. Mais ici ce résultat peu logique s'explique moins difficilement, parce que l'induction dialectique n'est pas expressément enchâssée dans les cadres serrés du raisonnement syllogistique : le vague de ses formes a pour effet naturel de laisser passer presqu'inaperçu ce qui n'aurait pas résisté à une argumentation plus rigoureuse. Par là cette induction tient le milieu entre l'induction parfaite, qui est un raisonnement apparent, et l'induction abstractive, où il n'y a plus de raisonnement. Aussi trouve-t-on, dans le commentaire des *Topiques*, divers passages qui pourraient aussi bien s'interpréter dans le sens de cette dernière sorte d'induction, mais que le caractère spécial de cet ouvrage commande d'entendre plutôt dans le sens de l'induction dialectique [2]).

[1]) « Terminus vero ad quem, est universalia... Progressio autem dicitur inductio magis quam alius motus : quia sicut in progressivo motu primo additur secundum et secundo tertium, ut patet in passibus, et sic inducitur terminus et finis : ita inductione singulare singulari additur, usque dum in summo singularium universale includitur. » *In Topic.* lib. I, tract. 3, c. 4.

[2]) Ainsi : « Similitudinis autem speculatio... utilis est ad inductivas rationes : eò quod singula quae sunt in universali forma, habent induci ad universale inferendum... » *In Topic.* lib. I, tract. 4, c. 11 — On a encore : « In inductione a singularibus inductis universale sumitur et construitur, et sic a partibus proceditur ad totum universale. In similibus autem inductis non proceditur ad totum universale : nec quod ex similibus sumitur est totum universale sub quo sicut sub universali toto ômnia similia sunt inducta. » *In Topic.* lib. VIII, tract. 7, c. 2.

Ces textes et d'autres s'expliquent, quand on considère qu'Albert le Grand ne place pas principalement la valeur de l'induction dialectique

Albert le Grand ne semble pas avoir grande confiance dans la valeur démonstrative de l'induction dialectique ; il affecte à son endroit le plus profond dédain, il la déclare bonne pour le vulgaire [1]) : quand il donne des conseils pratiques pour la discussion, il recommande le syllogisme, qui peut seul convaincre un adversaire cultivé et instruit, et laisse l'induction pour les gens grossiers qui jugent suivant les sens [2]).

*
* *

Nous n'avons pas rencontré, dans la logique d'Albert le Grand, la notion de l'induction scientifique. C'est chez Duns Scot qu'on en trouve les premières traces ; et sa pensée, intéressante en tant qu'elle marque un stade ultérieur de l'évolution philosophique au XIIIe siècle, l'est d'autant plus qu'elle se rattache encore à la conception stérile qui fait de l'induction une sorte de syllogisme par énumération.

La question que Duns Scot se pose au sujet même de cette énumération marque déjà un progrès : « Utrum ad bonam inductionem oporteat inducere in omnibus singularibus » ? [3]) Après avoir donné les arguments du pour et du contre, il commence par conclure, sans hésiter, pour l'affirmative. Voici un de ces arguments : quoiqu'une assertion soit vérifiée dans un certain nombre de cas, elle peut ne plus l'être dans d'autres, et ainsi la proposition universelle induite serait une conclusion fausse, tirée de prémisses

dans sa réduction au syllogisme (quoiqu'il affirme le bien fondé de cette réduction, comme nous l'avons vu plus haut) ; mais qu'il base sa force démonstrative sur une certaine puissance de comparaison *(virtus collativa)* des données des sens aux concepts élaborés par l'intelligence. Cette doctrine est évidemment juste ; elle n'est qu'une expression assez spéciale de notre pouvoir d'abstraire.

[1]) « Et quoad singularia quae sensibus offeruntur, dicitur quod inductio quoad nos est verisimilior quam syllogismus, et non dicitur verior. » *In Topic.* lib. I, tract. 3, c. 4. — Et plus loin : « Syllogismus... violentior est inferendo... et efficacior inductione. »

[2]) *In Topic.* lib. VIII, tract. 3, c. 3. Cfr. de même tract. 1, c. 2 *in fine*, et surtout c. 4.

[3]) *Super Prior. Analyt.* lib. II, quaest. 8.

vraies [1]). En ceci, Scot est donc tout à fait d'accord avec Albert le Grand, qui met comme condition à la perfection d'une induction l'énumération de tous les singuliers.

Une seconde conclusion fait ressortir encore cet accord : cette énumération fût-elle même complète, la conclusion pour être évidente demande la forme syllogistique, introduite par une proposition universelle, où il est affirmé que les cas énumérés constituent absolument *tous* les cas [2]). De même Albert le Grand avait déjà dit : « L'induction ne tire sa nécessité que du syllogisme » [3]). Mais de plus, comme chez lui, on trouve chez Scot la même confusion entre la notion collective et la notion universelle : *Omnis homo* signifie en même temps *Tous les hommes* et *Tout homme*. D'ailleurs, dans le quatrième argument *ad oppositum*, le Docteur subtil suppose déjà qu'on peut constituer une notion universelle en énumérant les individus compris dans l'espèce.

Saint Thomas aussi fait remarquer que la conclusion d'une induction n'aura pas de force nécessitante pour un adversaire, si celui-ci n'accorde pas que la totalité des cas se réduit à ceux qui lui sont opposés dans un argument inductif [4]). Malgré le peu d'importance de cette assertion de saint Thomas à l'endroit où il la fait, cet accord entre les trois plus célèbres logiciens du XIIIe siècle est signi-

[1]) « Si inducatur solum in aliquibus singularibus respectu alterius praedicati, possibile est quod illud praedicatum conveniat singularibus in quibus inducitur, et non conveniat aliis : igitur universalis inducta, quae est consequens, est falsa et tamen antecedens est verum. » *Loc. cit.*

[2]) « Inductio non valet ad concludendum evidenter, supposito quod inducatur in omnibus singularibus nisi coassumatur propositio universalis qua ex singularibus fit syllogismus. V. g. posito quod non essent nisi tres homines, scilicet Socrates, et Plato et Cicero : tunc sequitur necessario, *Socrates currit, et Plato currit, et Cicero currit, igitur omnis homo currit*, tamen non sequitur evidenter, nisi addatur ista universalis *Omnis homo est Socrates, et Plato, et Cicero ;* qua apposita est consequentia evidens. » *Ibid.*

[3]) *In Prior. Anal.* lib. II, tract. 7, cap. 4.

[4]) « Patet quod inducens, facta inductione quod Socrates currat, et Plato, et Cicero, non potest ex necessitate concludere quod omnis homo currat, nisi detur sibi a respondente quod nihil aliud contineatur sub homine quam ista quae inducta sunt. » *In Post. Anal.* lib. II, lect. IV, 4.

ficatif, et semble indiquer une doctrine assez commune à leur époque.

Mais dans sa troisième conclusion, qui a trait à l'induction incomplète, se révèle l'originalité de Scot : il la déclare bonne et légitime, pourvu qu'elle ne prétende qu'à une simple probabilité. Il en donne trois raisons : d'abord, si un seul exemple fait naître déjà une opinion sur un cas particulier, *a fortiori* une induction, même incomplète, pourrait-elle faire opiner pour une vérité générale. Ensuite, si l'induction établit la probabilité d'une proposition de ce genre, elle sera valable en dialectique : or tel est le cas pour une induction, encore qu'elle soit incomplète.

Ces deux raisons sont suggérées par le bon sens. La troisième est moins *ad rem*, mais plus curieuse : « Tertio, quia multa principia naturalia fiunt nobis evidentia propter sensum, memoriam et experientiam, ut ista : *Omnis ignis est calidus ; omne grave existens sursum non impeditum naturaliter descendit deorsum*, et consimilia quae facta sunt evidentia per inductionem, et non in omnibus singularibus, ut notum est ; igitur sumitur inductio in aliquibus singularibus, et non in omnibus. »

Mais voilà une induction incomplète qui engendre la certitude ! « *facta sunt evidentia* » ! — Scot donne un argument qui prouve trop : les exemples d'induction qu'il donne, ne sont pas de l'espèce qu'il veut défendre ; puisqu'ils fournissent plus qu'une simple probabilité, il faut les ramener à certaines sortes d'inductions que nous n'avons pas encore rencontrées jusqu'ici. Ce peuvent être des cas d'induction abstractive, si le feu doit s'entendre dans le sens du *siccum calidum*, et le *grave* de ce qui descend naturellement ; alors en effet, on serait en présence de principes évidents. Mais l'épithète de *naturalia*, le rôle attribué à l'expérience dans leur formation, tendent à faire rejeter cette explication. Ces exemples se rapportent plutôt à une induction scientifique, mais si facile à faire que personne ne songe à l'utiliser pour construire une théorie.

Scot a remarqué une inférence naturelle, que tout le monde a pratiquée en tout temps pour les choses de la vie journalière : le fait n'est important qu'à raison de la valeur de certitude qu'il lui accorde et de sa présence dans un traité scientifique. Il eût suffi à Scot d'étudier les règles suivant lesquelles cette inférence se fait et de les ériger en système, pour avoir une théorie de l'induction scientifique. Mais il n'a pas été jusque là, et il ne semble guère avoir accordé à son argument qu'une valeur confirmative de la thèse établie par les deux premiers arguments. En dernier lieu, Scot pose une conclusion générale, où il semble entrevoir déjà mieux la pratique d'une induction (incomplète) scientifique, certaine. « Il résulte de ce qui précède, dit-il, que l'intelligence donne son assentiment à certaines vérités avec une liberté bien plus grande que les sens ; ainsi, dans les choses de la nature, à cause d'une constatation évidente dans quelques individus, elle conclut aussitôt qu'il en est de même chez tous les autres ; car, en cette matière, c'est le plus qu'on puisse faire, de se contenter de quelques cas. »

Après cette déclaration remarquable, Scot répond rapidement aux arguments négatifs donnés dès le début : la clausule commune : *et sic de singulis* peut suppléer, dit-il, à l'infinité des cas particuliers, impossibles à énumérer, parce qu'ils ne sont pas tous *ejusdem rationis*, de même valeur et de même origine. D'ailleurs, continue-t-il, cet expédient ne déguise pas une pétition de principe à cause de l'universalité de la conclusion : une vue très juste, et très éloignée en apparence de la conception qui réduirait le procédé à la constitution d'un universel collectif par l'énumération de tous les individus. — N'empêche qu'il ne réponde à un dernier argument, que pour conclure avec certitude : l'induction doit être complète, mais peut engendrer la probabilité, quand elle n'est qu'incomplète. En conséquence, il propose de modifier la définition d'Aristote : « Inductio est progressio *ab aliquibus singularibus*,

vel ab omnibus sufficienter enumeratis, ad conclusionem universalem. »

Le génie perspicace du Docteur subtil a entrevu les trésors que la science pouvait acquérir par une induction sagement conduite.

§ 2. — *L'induction abstractive.*

On trouve dans la logique d'Aristote, et dans les commentaires d'Albert le Grand et de saint Thomas, la mention assez fréquente d'une induction qu'aucun indice ne permet de rapporter à l'induction semi-syllogistique, dont il a été traité jusqu'ici. Elle n'a non plus rien qui puisse la faire confondre avec l'induction scientifique, en usage dans les sciences d'observation. En un point elle s'accorde avec toute sorte d'induction qui a quelque prétention de rentrer dans la science, c'est que son terme est l'universel, et son origine, les données des sens.

Ce qui lui est propre, c'est d'être plutôt un procédé de logique naturelle que de logique artificielle ou scientifique: néanmoins, elle rentre d'une certaine manière dans cette dernière, puisqu'on en parle dans les traités anciens. Le nom vague d'induction abstractive semble lui convenir le mieux. Elle est exposée le plus explicitement dans le deuxième livre des *Derniers Analytiques*. Aristote, après avoir montré, dans le premier livre, ce qu'est le syllogisme démonstratif, traite des parties de ce syllogisme, de l'invention du terme moyen, et enfin de l'origine des premiers principes, auxquels doivent aboutir finalement toutes les séries de syllogismes.

C'est en réponse à cette dernière question que paraît l'induction abstractive : « Les premiers universaux, dit Albert le Grand [1]), se manifestent à nous par l'induction des choses individuelles et sensibles, car il est nécessaire que

[1]) *In Post. Anal.* lib. II, tract. 5, cap. 1.

cette connaissance se produise ainsi : la raison en est que la sensation (c'est-à-dire l'induction des choses sensibles), se trouvant être semblable dans tous les cas, donne naissance à l'universel. Voilà donc comment se forment en nous les premiers principes. »

Et une telle solution s'imposait : elle ne pouvait se trouver en effet dans l'induction complète, la seule de son genre qui pour les disciples d'Aristote avait le caractère de nécessité réclamé par la science : ce procédé est trop stérile, et sa pauvreté éclate mieux encore aux regards, lorsqu'il s'agit d'établir un principe général. D'autre part, l'induction scientifique des modernes, pour autant qu'on la connaissait au moyen âge, était en tous cas incapable de fournir les principes tout à fait généraux, dont il est question. Force était donc de recourir à la simple induction abstractive.

Mais, dira-t-on, cette induction n'est qu'une simple abstraction et ne vaut pas d'être mentionnée d'une manière spéciale. Qu'elle soit une certaine abstraction, cela ne fait pas de doute ; saint Thomas nous le dit clairement : « Si l'on pouvait connaître, dit-il[1]), sans induction, les universaux dont procède la démonstration, il s'ensuivrait que l'homme pourrait avoir une connaissance scientifique de ce qu'il ne perçoit pas par les sens. Mais il est impossible d'arriver aux universaux sans induction. » Cette abstraction inductive a ceci de particulier, qu'elle est génératrice de la science[2]). Voilà pourquoi elle mérite notre considération en logique.

En outre, elle préside à la naissance non seulement des concepts, mais des principes universels, parce qu'elle dérive de ce que les anciens appelaient *experientia* ou *experimentum*, c'est-à-dire, l'observation. En ce sens, qu'après avoir donné les termes du jugement, elle nous amène à

[1]) *In Post. Anal.* lib. I, lect. XXX, 5.
[2]) « Duplex est modus acquirendi scientiam. Unus quidem per demonstrationem, alius autem per inductionem. » *Ibid.*

établir entre eux une liaison constante basée sur la convenance intrinsèque des termes entre eux.

Ce rôle important attribué à l' « experientia » est surtout mis en évidence dans le commentaire du chapitre quinzième et dernier des *Analytiques Postérieurs* [1]). Le processus inductif y est exposé entièrement par le maître et par le disciple, mais plus lumineusement par ce dernier. L'homme, dit saint Thomas, par sa raison tire la notion universelle des divers cas individuels mais semblables, dont les images se sont accumulées dans la mémoire grâce à l'expérience (*experimentum*).

Albert le Grand décrit le même processus d'une manière à peine différente ; il met la même insistance à assigner le beau rôle à l'« experimentum ». On ne pourrait mieux traduire ce mot que par *constatation réitérée*. En effet, rien ne permet de dire qu'il s'agit là d'une observation conduite intentionnellement dans un but de recherches scientifiques : tandis qu'on trouve à chaque instant les mots : *multa singularia, multoties, multiplex acceptio*, etc. [2]).

Les exemples allégués pourraient faire croire à une induction scientifique. On reconnaît par expérience les herbes propres à guérir la fièvre [3]) ; l'expérience découvre l'utilité ou la nocivité des choses, les relations d'antécédent à conséquent, à la suite de constatations fréquentes [4]). Mais ces exemples se rapportent d'une manière évidente à ce que l'on appelait, au XIIIe siècle, les *arts*, dont les principes aussi bien que ceux des sciences relevaient de l'induction. Que les arts d'alors aient compris des parties, qui se basent maintenant sur des sciences expérimentales, comme l'alchimie et la médecine, cela ne prouve rien, car ils n'avaient rien de

[1]) Albert le Grand, tract. 5, cap. 1 ; S. Thomas, lect. XX.

[2]) Albert le Grand, *In Post. Anal.* lib. II, tract. 5, cap. 1 ; S. Thomas, lib. I, lect. XXX ; lib. II, lect. XX.

[3]) « Cum talis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. » S. Thomas, *In Post. Anal.* lib. II, lect. XX, 11.

[4]) Albert le Grand, *In Post. Anal.* lib. II, tract. 5, cap. 1.

scientifique dans leur méthode, qui était purement empirique. Aussi les arts sont-ils soigneusement distingués des sciences qui ont pour objet les *lois nécessaires*. Voilà pourquoi il faut exclure toute idée de méthode inductive, dans les exemples donnés par Aristote ou saint Thomas, même dans ceux où l'on pourrait trouver une certaine ressemblance avec la méthode de différence des modernes (*Post. Analyt.* lib. I, lect XII, 11 et lib. II, lect. XX, 13). Ils ne comportent pas plus de méthode scientifique que chez celui qui s'est souvent brûlé les doigts à la flamme et juge bon de ne plus tenter l'expérience.

*
* *

Pour conclure, nous croyons donc pouvoir affirmer que dans leurs commentaires sur la logique d'Aristote, les grands scolastiques du XIIIe siècle ont voulu parler de deux genres principaux d'induction, qui sont l'induction par énumération et l'induction par abstraction, ayant ceci de commun que l'un et l'autre partent des données des sens. Malgré la distinction très nette et très réelle de ces deux genres, on ne la trouve affirmée expressément nulle part. Aussi, quoique la manière de parler de chacun d'eux en certains endroits ne laisse aucun doute sur leurs différences, en d'autres la division est bien moins tranchée.

Cette confusion se manifeste surtout chez Albert le Grand, mais saint Thomas n'en est pas exempt. Chez l'un, comme chez l'autre, il est des passages où rien ne révèle de quelle sorte d'induction il s'agit. Le traité d'Aristote qui sert de base au commentaire est un critérium insuffisant, car on trouve les deux genres d'induction très clairement rapportés dans les mêmes livres, notamment dans les *Derniers Analytiques*. Ainsi Albert le Grand y parle de raisonnement inductif au Lib. I, tract. 1, c. 3, et au Lib. II, tract. 2, c. 2, tandis qu'il s'agit d'induction abstractive au Lib. I, tract. 4, c. 7, et au Lib. II, tract. 5, c. 1 ; et qu'au Lib. I, tract. 1, c. 5, on ne saurait dire laquelle des deux il veut

désigner. — De même, saint Thomas au Lib. I, lect. 1 et au Lib. II, lect. 4, s'occupe du raisonnement inductif, et de l'induction abstractive au Lib. I, lect. 30, et au Lib. II, lect. 20 ; mais il nous laisse dans le doute au Lib. I, lect. 3 et lect. 22. — Entre ces passages des deux auteurs, il y a un certain parallélisme.

Albert le Grand, plus obscur, emploie à propos d'un genre quelques termes qui semblent ne pouvoir s'appliquer qu'à l'autre genre. Faut-il en conclure qu'il ne connaissait qu'une sorte d'induction ? Non, d'autres déclarations sont trop catégoriques pour qu'on puisse s'y tromper. Mais on peut légitimement en inférer, que dans son esprit la distinction n'est pas nette et tranchée ; sinon, pourquoi ne l'aurait-il jamais signalée ? — L'induction a selon lui une signification vague et par suite très large, et vise tout procédé qui fait sortir l'universel du particulier. Voilà l'essentiel chez lui. Rencontrant le texte d'Aristote, le commentateur donne au mot *induction* le sens spécial, le plus propre à expliquer les affirmations du Stagirite (chez qui d'ailleurs le mot ἐπαγωγή non plus ne devait pas avoir un sens bien précis). Il fallait alors beaucoup d'exactitude pour être toujours clair : c'est ce qui manque à Albert le Grand, dont la pensée s'embarrasse dans des phrases longues et embrouillées.

La division mal établie entre l'induction semi-syllogistique et l'induction abstractive explique aussi, en un certain sens, le saut logique que nous avons signalé dans l'induction complète, et par lequel on fait de la conclusion une vérité universelle au lieu d'une proposition collective. L'idée d'abstraction s'est probablement glissée avec le nom vague d'induction dans cette manière de raisonnement, de sorte que le tout universel a pu s'y constituer en même temps que le tout collectif, et même prendre sa place. Ainsi le sophisme est évité, mais un autre vice apparaît. Pourquoi, en effet, répéter avec tant d'insistance que l'énumération doit être complète pour autoriser une conclusion

nécessaire ? Cette condition n'a de raison d'être que s'il s'agit d'une proposition collective. C'est donc bien l'indétermination du sens des termes, qui en produisant une confusion dans les idées, est cause des illogismes en ces matières. Déjà nous avons signalé le caractère spécialement flottant de l'induction dialectique : elle est comme le chaînon qui dans l'évolution de la signification du mot *induction* relie les termes extrêmes : pouvant à la fois être complète comme l'induction syllogistique parfaite, et incomplète comme l'induction abstractive, on comprend qu'on lui attribue facilement les propriétés de l'une et de l'autre. Enfin, si on songe que les anciens érigeaient en axiome intangible qu'il n'est de science que de l'universel, on comprend qu'ils aient voulu, malgré tout, assurer au procédé décrit par Aristote au chap. 23 du livre premier de ses *Premiers Analytiques*, une conclusion universelle, et qu'ils aient pu profiter du manque de précision d'un mot pour surmonter la difficulté.

Les conséquences pratiques d'ailleurs étaient sans importance, car l'induction complète, procédé peu maniable, n'a guère été employée. Quant à l'induction abstractive, son emploi est des plus étendus et des plus importants, mais comme ce processus est naturel à l'esprit, on ne signale d'ordinaire pas son usage, si ce n'est en logique, pour montrer comment il est à la base de toute démonstration.

(à suivre.) A. Mansion.

VIII.

Le Conflit de la Morale et de la Sociologie.

(*Suite* *).

II.

LA CONCEPTION SOCIOLOGIQUE DE M. DURKHEIM.

4. *La méthode.*

Dans les *Règles de la méthode sociologique*, M. Durkheim a seulement « traduit en préceptes la technique qu'il s'était faite dans ses premiers essais ». Il faut donc mettre aussi à contribution ses travaux postérieurs, si l'on ne veut donner de sa solution du problème méthodologique un exposé incomplet.

Ses *Règles*, au surplus, n'ont pas la prétention d'être définitives. « Résumé d'une pratique personnelle et forcément restreinte », elles sont « destinées à être reformées dans l'avenir ». Les méthodes, dit-il, changent à mesure que la science avance ; elles ne sont jamais que provisoires.

Sous cette réserve, quelles sont les étapes, déjà indiquées, de la voie à suivre par qui adopte le point de départ de M. Durkheim ?

*) Voir les deux numéros précédents de la *Revue*.

I. Le sociologue, désireux de faire œuvre scientifique, doit, comme Descartes jadis, débuter par le doute méthodique.

Les hommes n'ont pas attendu l'avènement de la science sociale, pour se faire des idées sur le droit, la morale, la famille, l'État ; car ils ne pouvaient s'en passer pour vivre. Ces idées se sont formées au hasard et sans méthode, après des examens sommaires, superficiels. Produits d'une réflexion incompétente et mal informée, elles ne sont pas les substituts légitimes des choses. On ne découvrira jamais, en les élaborant, les lois de la réalité.

Et cependant ces prénotions vulgaires, substituées aux choses, devinrent la matière propre de la sociologie. Comte et Spencer prirent pour point de départ les représentations subjectives qu'ils avaient, l'un du progrès de l'humanité, l'autre de la société ; ils ont fait de l'analyse idéologique plutôt qu'une science de réalités. Aujourd'hui encore, en morale et en économie politique, on perpétue leurs errements. De sorte que « jusqu'à présent la sociologie a, plus ou moins exclusivement, traité non de choses mais de concepts ».

Économistes et sociologues ne semblent pas s'en douter. Dans l'état actuel de la science, opine M. Durkheim, nous ne savons pas avec certitude ce que sont la propriété, le contrat, la peine, la responsabilité, la souveraineté, la liberté politique, la démocratie, le socialisme, etc. Cela n'empêche qu'on emploie constamment ces mots comme s'ils correspondaient à des choses bien connues. Nous ignorons presque complètement les causes dont dépendent les principales institutions sociales, les fonctions qu'elles remplissent, les lois de leur évolution. Et pourtant, dans les ouvrages de sociologie, on dogmatise sur tous les problèmes et l'on croit pouvoir prestement atteindre l'essence même des phénomènes les plus complexes. — De semblables théories expriment évidemment, non les faits qui ne

sauraient être épuisés avec cette rapidité, mais la notion qu'en avait l'auteur, antérieurement à la recherche.

Il est temps que la Sociologie « passe du stade subjectif à la phase objective ». Le doute méthodique est la condition première de cette évolution. Le sociologue commencera donc par écarter systématiquement toutes les « prénotions » ; il s'interdira l'emploi de concepts « formés en dehors de la science » ; il abordera l'étude des faits sociaux, en prenant pour principe qu'il ignore absolument ce qu'ils sont ; il pénétrera dans le monde social avec la conscience qu'il s'engage dans l'inconnu.

II. L'esprit libéré de tout préjugé, « on ne prendra jamais pour objet de recherches qu'un groupe de phénomènes, préalablement définis par certains caractères extérieurs qui leur sont communs » [1]).

Les faits sociaux, on nous l'a déjà dit, ont une réalité objective ; ils sont des « choses », l'unique « *datum* » offert au sociologue. Nous ne pouvons en acquérir une notion adéquate par simple analyse mentale. Renonçant à la méthode idéologique, le sociologue observera donc les faits ; il les étudiera « du dehors », en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles aux moins visibles et aux plus profonds. — A cette fin, il classera d'abord les phénomènes, en réunissant sous une même rubrique tous ceux qui sont dotés des mêmes particularités apparentes. Chaque groupe, formant un objet d'études distinct, sera défini par les caractères communs aux faits qui le constituent. Par exemple, un certain nombre d'actes présentent tous ce trait extérieur que, une fois accomplis, ils déterminent de la part de la société cette réaction particulière nommée la peine ; on formera de ces actes un groupe *sui generis*, auquel on imposera une même rubrique ; on appellera crime tout acte puni, et on fera du

1) Voir, page 59, les règles de la définition.

crime ainsi défini l'objet d'une science spéciale, la Criminologie.

Faute de ces définitions préalables et rigoureusement objectives, les travaux de sociologie sont généralement imprécis. On s'y contente d'employer les notions communes, trop souvent ambiguës.

Sans doute les définitions nouvelles, que le sociologue devra formuler, ne cadreront pas toujours avec les idées reçues ; parfois même elles heurteront les préjugés traditionnels [1]). Mais, « il n'importe ». La science a besoin de concepts qui expriment adéquatement les choses telles qu'elles sont ; la notion vulgaire « grossièrement formée » est suspecte d'inexactitude. Il faut de toutes pièces constituer des concepts nouveaux, appropriés aux besoins de la science et exprimés à l'aide d'une terminologie spéciale.

M. Lévy-Brühl rend, en termes différents, la même pensée : « Ce ne sont pas les faits qui manquent le plus aux sociologues. Ce qui leur fait défaut, c'est de savoir substituer aux schèmes traditionnels d'autres cadres plus favorables à leurs recherches, c'est de découvrir les plans de clivage qui feraient apparaître les lois... Une longue période sera employée à la redistribution de la matière de la science sociale. Presque toujours cette redistribution séparera ce que nous rapprochions, rapprochera ce que nous séparions. Ici, l'imagination du savant joue un rôle capital. Toutes les hardiesses lui sont permises, pourvu qu'elles réussissent, je veux dire, pourvu que ses hypothèses soient fécondes. »

1) Par exemple, la définition du crime par M. Durkheim : « Un acte est criminel quand il offense les états forts et définis de la conscience collective : Cette proposition exprime non pas une des répercussions du crime, mais sa propriété essentielle... Il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience commune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune. Nous ne le punissons pas parce qu'il est un crime, mais il est un crime parce que nous le punissons. » Le ton de ces affirmations s'est, il est vrai, adouci dans une publication postérieure : « Non, ce n'est pas la peine qui fait le crime ; c'est par elle qu'il se révèle extérieurement à nous ; c'est d'elle qu'il faut partir si nous voulons arriver à le comprendre. »

III. Quand le sociologue entreprendra d'explorer un ordre quelconque de faits sociaux, il s'efforcera d'appréhender ces faits « par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles ». —

Les phénomènes sociaux [1]) ont en effet une existence propre, indépendante, en dehors de leurs répercussions individuelles. Qu'on se rappelle les exemples favoris de M. Durkheim : le droit se trouve dans les codes ; les mouvements de la vie quotidienne s'inscrivent dans les chiffres de la statistique, dans les monuments de l'histoire ; les modes dans les costumes ; les goûts dans les œuvres d'art ; les habitudes collectives s'expriment sous des formes définies : règles morales, dictons populaires, proverbes, faits de structure sociale.

Ces textes, ces chiffres, ces institutions, ces pratiques sont « de la vie sociale consolidée, cristallisée ». Ils sont les matériaux que le sociologue mettra en œuvre. Ne changeant pas avec les diverses applications qui en sont faites, ils constituent un objet fixe, le point d'appui permanent, nécessaire aux investigations scientifiques ; ils ne laissent pas de place aux impressions subjectives : une règle de droit est ce qu'elle est, et il n'y a pas deux manières de la percevoir.

Au contraire les événements particuliers qui incarnent la vie sociale, n'ont pas la même physionomie d'une fois à l'autre. Leur mobilité ne permet pas au regard de l'observateur de les fixer. Ce n'est pas de ce côté fuyant que le savant peut aborder l'étude de la réalité sociale.

Les applications, faites ou signalées, de ce précepte sont peu variées.

En voici une. Supposez qu'il s'agisse de reconstituer l'organisation de la famille dans une civilisation déter-

1) Voir, plus haut, page 62, la définition du fait social.

minée : pourra-t-on utiliser, comme documents, les récits et les descriptions des voyageurs ? En général, non. Les incidents de la vie courante sur lesquels s'appuient ces observations personnelles, sont des faits extérieurs, passagers, particuliers. S'ils sont liés à la constitution de la famille, c'est par un rapport déjà lointain, et l'interprétation nécessaire du savant risque d'être toute subjective. Même des faits isolés, si frappants qu'ils paraissent, sont parfois sans rapport avec le type organique de la famille et n'en symbolisent pas du tout la structure interne. Ainsi dans certaines sociétés la plupart des habitants vivent en fait avec une seule femme, et pourtant on ne peut en conclure que la famille y soit monogamique ; car, en droit, la polygamie reste tolérée et, si la majorité y renonce, c'est pour des nécessités tout extérieures, par exemple, parce qu'il est trop coûteux d'entretenir plusieurs femmes [1]).

1) Cette observation permet d'entrevoir et nous fournit l'occasion d'expliquer la position, prise par M. Durkheim, dans la question des origines du mariage et de la famille.

Il distingue « deux sortes de sociétés sexuelles » : l'union libre, durable ou non — et le mariage légal et régulier. La première est un simple état de fait que la loi ne reconnaît ni ne sanctionne. L'autre crée, entre les parties qui la forment, des obligations juridiques auxquelles sont attachées des sanctions organisées. M. Durkheim réserve aux unions réglementées le nom de « mariage ».

Ce qui, d'après lui, concerne le sociologue, ce sont les causes du « mariage ». Il s'agit de savoir non pas d'où vient que les sexes, dans notre espèce, cohabitent plus ou moins longtemps ; mais comment il se fait que, pour la première fois, leur cohabitation, au lieu d'être libre, se trouve soumise à des règles impératives, dont la société ambiante, clan, tribu, cité... interdit la violation. C'est seulement quand les relations sexuelles prennent cette forme, qu'elles deviennent une institution sociale et, partant, qu'elles intéressent le sociologue.

Même distinction pour la famille. Une communauté de fait entre des consanguins qui se sont arrangés pour vivre ensemble, mais sans qu'aucun d'eux soit tenu à des obligations déterminées envers les autres et d'où chacun peut se retirer à volonté, ne constitue pas une famille. Pour qu'il y ait famille, il n'est pas nécessaire qu'il y ait cohabitation et il n'est pas suffisant qu'il y ait consanguinité ; il faut de plus qu'il y ait des droits et des devoirs, sanctionnés par la société et qui unissent les membres dont la famille est composée. Alors seulement on est en présence d'une institution sociale, et il y a, pour le sociologue, un objet d'études.

Sur le fond de la question, M. Durkheim tient, au sujet des unions

Le seul moyen de connaître avec quelque exactitude la structure d'un type familial, c'est de l'atteindre en elle-même. On la trouvera « dans ces manières d'agir, consolidées par l'usage, qu'on appelle les coutumes, le droit, les mœurs. Ici, nous n'avons plus à induire le général à l'aide d'interprétations suspectes : il nous est immédiatement donné et sous une forme concrète et tangible. »

Par coutume M. Durkheim entend une manière d'agir, non seulement habituelle, mais obligatoire pour tous les membres d'un groupe. A l'origine, dans les sociétés primitives, il n'existe pas de pratiques obligatoires en dehors de celles que la coutume prescrit. Avec le temps cette masse de maximes impératives se scinde en deux parties : les unes se fixent, se cristallisent et deviennent le droit positif dont l'autorité publique assure le respect par des sanctions précises et matérielles ; les autres, les mœurs, continuent à

sexuelles chez les primitifs, pour l'hypothèse de la promiscuité ; mais il entend le mot dans un sens spécial. Promiscuité signifie, pour lui, qu'au début « aucune restriction *juridique* n'était apportée aux combinaisons sexuelles ». Il n'y avait point de « réglementation » matrimoniale. Hommes et femmes s'unissaient comme il leur plaisait, « sans être astreints à se conformer à une norme préétablie ». On aurait beau démontrer que, depuis toujours, il y eut des unions durables et monogames ; M. Durkheim, appuyé sur sa définition, persisterait néanmoins à contester que les primitifs aient connu et pratiqué le « mariage ». La durée et la forme monogamique, dira-t-il, n'étaient pas « imposées par la société » ; il y avait entre les sexes des « unions stables », mais point d' « unions réglées » ; monogamie de fait, mais non monogamie obligatoire.

Quant à la famille, il n'en admet pas non plus l'antiquité. L'agrégat social élémentaire était, à l'origine, le clan. Les membres du clan, porteurs du même totem, étaient parents et tenus, les uns vis-à-vis des autres, de certains devoirs définis et sanctionnés. Par de laborieuses et complexes transformations, peu à peu, du sein du clan confus et inorganisé, ont émergé des familles de plus en plus restreintes, à arbres généalogiques définis et d'une organisation de plus en plus savante. Sans doute le clan a renfermé, dès le début, des groupes de consanguins moins étendus ; l'homme, la femme et leurs enfants ayant naturellement tendu à s'isoler et à faire bande à part. Mais ces groupes privés, plus restreints, n'étaient pas des « familles » : point de liens juridiques entre leurs membres ; pas d'obligation pour les groupes de se conformer à une norme définie ; pas d'intervention de la société dans leur organisation. C'étaient des associations de fait, non de droit ; n'ayant pas de caractère obligatoire, elles ne formaient pas encore une « institution sociale » ; partant, le sociologue doit les ignorer.

n'avoir que la sanction diffuse de l'opinion publique. « Le droit constitue un document en général plus précieux » [1]).

Le souci du document de bonne qualité fait également recommander au sociologue de prendre, pour matière principale de ses inductions, « les sociétés dont les croyances, les traditions, les mœurs, le droit ont pris corps en des

1) C'est également « à travers le système des règles juridiques » que M. Durkheim a étudié « la solidarité sociale, ses formes et leur évolution ».

Voici à quel propos. Partant de ce fait que, dans la vie privée et domestique, la dissemblance peut, comme la ressemblance, être une cause d'attrait mutuel, il se demande si, dans les grandes sociétés contemporaines, la division du travail n'aurait pas pour *fonction* d'assurer l'unité du corps social. — Comment vérifier l'hypothèse ? Comment déterminer dans quelle mesure la solidarité, produite par la division du travail, contribue à l'intégration générale de la société? — En comparant le lien social qu'elle crée, aux autres. Pour cela il faut commencer par classer les différentes espèces de solidarité sociale. Mais la solidarité sociale est un phénomène tout moral qui, par lui-même, ne se prête pas à l'observation exacte ni à la mesure. Il faut lui substituer un fait extérieur qui le symbolise. Ce symbole, c'est le droit : « plus les membres d'une société sont solidaires, plus ils soutiennent de relations diverses ; le nombre de ces relations est nécessairement proportionnel à celui des règles juridiques qui les déterminent ; car la vie sociale, partout où elle dure, tend à prendre une forme définie et à s'organiser ; le droit est cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis ; il reflète toutes les variétés essentielles de la solidarité sociale. » Il n'y a donc qu'à classer les différentes espèces de droit et à chercher ensuite les différentes espèces de solidarité sociale qui y correspondent.

M. Durkheim distingue, d'une part, le droit pénal à sanctions répressives. Le lien de solidarité sociale auquel correspond le droit répressif est celui dont la rupture constitue le crime. Le crime est l'acte qui froisse «des états forts et définis de la conscience collective », c'est-à-dire l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société. Les règles que sanctionne le droit pénal expriment donc les similitudes sociales les plus essentielles ; par conséquent, il correspond à la solidarité sociale qui dérive des ressemblances. Il y a en effet une cohésion sociale dont la cause est dans la conformité des consciences particulières à un type commun. Puisque le droit répressif la figure, — pour mesurer la part qu'elle a dans l'intégration générale de la société, — il suffira de déterminer quelle fraction de l'appareil juridique représente le droit pénal.

Un autre groupe de règles juridiques est constitué par « le droit coopératif à sanctions restitutives », c'est-à-dire le droit domestique, le droit contractuel, le droit commercial, le droit des procédures, le droit administratif et constitutionnel. « Les relations qui y sont réglées expriment une coopération qui dérive essentiellement de la division du travail. » On peut donc mesurer le degré de concentration auquel est parvenue une société, par suite de la division du travail social, d'après le développement du droit coopératif à sanctions restitutives.

Cela étant, le droit répressif doit avoir d'autant plus la prépondérance sur le droit coopératif, que les similitudes sociales sont plus étendues et la division du travail plus rudimentaire. Inversement, à mesure que

monuments écrits et authentiques ». Sans dédaigner les renseignements de l'ethnographie, « il n'en fera point le centre de gravité de ses recherches » ; il ne les utilisera, en général, que comme complément de ceux qu'il doit à l'histoire ; tout au moins, il s'efforcera de les confirmer par ces derniers [1]).

les types individuels se développent et que les tâches se spécialisent, la proportion entre l'étendue de ces deux droits doit tendre à se renverser.

La réalité de ce rapport est prouvée en gros.

Plus les sociétés sont primitives, plus il y a de ressemblances anatomiques et psychiques entre les individus ; tout le monde admet et pratique la même religion ; toutes les consciences individuelles sont à peu près composées des mêmes éléments. D'autre part, plus on se rapproche des types sociaux les plus élevés, plus la division du travail se développe.

Or, à l'origine, tout le droit a un caractère répressif : dans les sociétés inférieures, chez les Hébreux, dans les lois de Manou. Le droit coopératif se développe à Rome, dans les sociétés chrétiennes. Finalement le rapport entre les deux parties du droit s'est trouvé renversé.

Pour démontrer que la solidarité, due à la similarité des consciences, va en se relâchant à mesure qu'on avance dans l'évolution sociale, il faut grouper les règles à sanction répressive, suivant les sentiments auxquels elles se rapportent. On constitue ainsi les types criminologiques dont le nombre est égal à celui des états forts et définis de la conscience commune ; plus ceux-ci sont nombreux, plus il doit y avoir d'espèces criminelles ; par conséquent, les variations des unes reflètent exactement celles des autres. Or un grand nombre de types criminologiques se sont progressivement dissous : La réglementation de la vie domestique a presque perdu tout caractère pénal... les crimes religieux ont presque totalement disparu. Il y a là tout un monde de sentiments qui a cessé de compter parmi les états forts et définis de la conscience commune ; et cette élimination a été régulièrement progressive : chez les Hébreux, à Athènes, à Rome, dans le christianisme. Donc tous les liens sociaux qui résultent de la similitude se détendent progressivement.

M. Durkheim conclut : « Puisque la solidarité, due à la communauté des idées, va en s'affaiblissant, il faut qu'une autre solidarité vienne peu à peu se substituer à elle, — sinon la vie sociale diminuera. Or il ne peut y en avoir d'autre que celle qui dérive de la division du travail. La fonction de la division du travail est donc de faire tenir ensemble les agrégats sociaux des types supérieurs ».

1) M. Durkheim n'a, cependant, pas su résister à la séduction de l'Ethnographie.

Après beaucoup d'autres, il s'est demandé, dans une de ses études, « pourquoi la plupart des sociétés ont prohibé l'inceste ». Pour résoudre l'obscur problème, il s'est « transporté d'emblée aux origines mêmes de l'évolution, jusqu'à la forme la plus primitive que la répression de l'inceste ait présentée » ; à savoir la loi d'exogamie — qu'il définit : la règle en vertu de laquelle il est interdit aux membres d'un même clan de s'unir sexuellement entre eux.

M. Durkheim rattache l'exogamie aux croyances totémiques. — Le totem est un être, habituellement un animal, dont le clan est censé descendre et qui lui sert d'emblème et de nom collectif. L'être totémique

Quant aux faits particuliers, notés par les observateurs ou décrits par les explorateurs, leur utilité est encore beaucoup plus spéciale. « A eux seuls ils ne peuvent démontrer qu'une coutume existe. Mais ils peuvent contribuer à établir qu'elle n'existe pas ou qu'elle est en train de changer. » —

Outre le droit, la statistique est une source importante où le sociologue, quand il le peut, doit puiser la matière

est incarné dans chaque individu, et c'est dans le sang qu'il réside. En même temps qu'il est un ancêtre, le totem est un dieu. Il s'ensuit que le sang est chose divine ; le respect religieux qu'il inspire, proscrit toute idée de contact ; il est tabou. Or « la femme est, d'une manière chronique, le théâtre de manifestations sanglantes. Les sentiments que le sang éveille se reportent sur elle et l'isolent : elle est tabou pour les autres membres du clan. Les relations sexuelles sont plus exclues que les autres, parce que l'organe qu'elles intéressent est le foyer de ces manifestations redoutées. De là vient l'exogamie, consistant en ce que, entre deux individus du même totem, toute relation sexuelle est interdite. Si les interdictions sexuelles s'appliquent exclusivement aux membres d'un même clan, cela vient de ce que le totem n'est sacré que pour ses fidèles. »

Les dispositions de nos codes, défendant les mariages entre parents, dérivent, d'après M. Durkheim, de la lointaine exogamie. Nous sommes persuadés, il est vrai, qu'entre les fonctions conjugales et les fonctions de parenté il y a incompatibilité essentielle. Mais en vérité le contraste des deux sortes d'affection n'est pas commandé par leur nature intrinsèque ; la preuve, pour M. Durkheim, est que, parfois, l'inceste a été permis. Si nous opposons les relations familiales et les relations sexuelles, c'est qu'une cause, étrangère à leurs attributs constitutifs, a déterminé cette manière de voir. La différenciation des deux sortes de relations s'est produite, parce que le mariage et la famille ont été contraints de se constituer dans deux milieux différents, sous l'influence des croyances totémiques. Une fois que les préjugés, relatifs au sang, eurent amené les hommes à s'interdire toute union entre parents, le sentiment sexuel fut obligé de chercher, en dehors du cercle familial, un milieu où il pût se satisfaire. C'est ce qui le fit se différencier très tôt des sentiments de parenté : grâce à l'exogamie, la sensualité se constitua à part. Entrée dans les mœurs, la séparation survécut à sa propre cause ; quand les croyances totémiques qui avaient donné naissance à l'exogamie, se furent éteintes, les états mentaux qu'elles avaient suscités subsistèrent. L'action de l'exogamie s'étend par conséquent jusqu'à nous. Sans les croyances dont elle dérive, rien ne permet d'assurer que nous aurions du mariage l'idée que nous en avons et que l'inceste serait prohibé par nos codes.

« Ainsi, conclut M. Durkheim, cette superstition grossière qui faisait attribuer au sang toutes sortes de vertus surnaturelles, a eu sur le développement de l'humanité une influence considérable — non seulement dans la question de l'inceste, mais encore dans celle des mœurs relatives à la séparation des sexes en général. Si une sorte de barrière existe

de ses inductions. Un observateur isolé n'aperçoit jamais qu'une portion restreinte de l'horizon social : la démographie embrasse la société dans son ensemble et exprime les mouvements de la vie collective. Le monographiste est toujours exposé à défigurer la réalité, en y mêlant ses impressions : la statistique nous met en présence de chiffres impersonnels, qui traduisent d'une manière authentique et objective les phénomènes sociaux et permettent d'en mesurer les variations quantitatives [1]).

entre les deux sexes ; si chacun d'eux a une forme déterminée de vêtements ; si l'homme a des fonctions interdites à la femme et réciproquement ; si, dans nos rapports avec les femmes, nous avons adopté une langue spéciale, des manières spéciales etc., c'est, en partie, parce que, il y a des milliers d'années, nos pères se sont représenté le sang en général, et le sang menstruel en particulier, comme tabou. »

En expliquant ainsi l'exogamie par le totémisme, M. Durkheim acceptait du totémisme la définition courante, sans préalablement la soumettre à l'épreuve du doute méthodique. Cette définition aurait dû pourtant lui être suspecte. Tout ce qu'on savait sur le totémisme se réduisait, jusqu'à ces derniers temps, à des renseignements fragmentaires, épars, empruntés à des sociétés très différentes et que l'on ne reliait guère les uns aux autres que par construction ; on n'avait jamais observé directement un système totémique dans son unité et son intégralité. Mais voici que MM. Spencer et Gillen *(The native Tribes of central Australia.* Londres, 1899) ont eu la bonne fortune de voir fonctionner, chez certaines tribus centrales de l'Australie, surtout chez les Aruntas, une véritable religion du totem, un ensemble complet de croyances et de pratiques. Les Aruntas représentent, en outre, un des états les plus primitifs de l'humanité ; notre civilisation n'y a pas altéré les mœurs ; c'est le sauvage au stade le plus inférieur de son développement. Leur totémisme est donc aussi voisin que possible de ce qu'il était à l'origine. Or MM. Spencer et Gillen n'y ont pas retrouvé l'exogamie ; au contraire, chez les Aruntas, les groupes totémiques auraient commencé par être endogames. A la suite de leurs observations, MM. Spencer et Gillen ont conclu que la notion traditionnelle de la religion totémique doit être totalement réformée *(Some Remarks on Totemism).* C'est aussi la conviction de M. Frazer *(The origin of Totemism).* Il a dénié à l'exogamie le caractère originel et l'importance fondamentale qu'on lui attribuait couramment. Non seulement il n'y aurait pas eu d'exogamie totémique, mais, à l'origine, l'endogamie aurait été d'une pratique générale. En tous cas, l'exogamie ne peut entrer dans la définition du totémisme ; les interdictions matrimoniales ne sont pas liées aux institutions totémiques.

M. Durkheim a émis alors une nouvelle hypothèse : « Le totémisme des Aruntas, au lieu d'être le modèle parfaitement pur du régime totémique, n'en serait-il pas, au contraire, une forme ultérieure et dénaturée.... ? »

1) M. Durkheim, dans *le Suicide*, a utilisé les données de la statistique pour représenter l'intensité des courants suicidogènes (voir plus haut, page 63).

Tout en attachant une grande importance à cette règle, qui est liée à sa définition du fait social, M. Durkheim en confesse les inconvénients.

Le droit, tant et si exclusivement vanté, pour l'étude sociologique de la famille notamment, est, de son propre aveu, un document très insuffisant. D'abord la signification véritable d'une règle juridique ressort, en partie, de la manière dont elle est entendue et pratiquée ; nous nous méprendrions, par exemple, sur ce qu'était la *patria potestas*, à certaines époques de l'histoire romaine, si nous n'en savions que ce que nous révèlent les textes juridiques. Ensuite le droit n'exprime que « les changements sociaux déjà fixés et consolidés ». Il ne nous apprend rien sur les phénomènes qui ne sont pas encore parvenus ou qui ne doivent pas parvenir à ce degré de cristallisation, c'est-à-dire qui ne déterminent pas des modifications de structure. Or, « parmi ceux qui restent ainsi à l'état fluide il en est de fort importants ». L'organe ne changeant pas nécessairement avec la fonction, une institution juridique peut rester identique à elle-même quoique les phénomènes sociaux qu'elle enveloppe se soient modifiés ; dans certaines sociétés, par exemple, le système de parenté et le droit successoral ne cadrent plus du tout avec l'état réel de la famille. Il y a donc certains phénomènes que le précepte, observé, de M. Durkheim expose à n'apercevoir que longtemps après qu'ils se sont produits ou même à laisser complètement inaperçus [1]).

Le même inconvénient est avoué ailleurs. Toute l'esthé-

1) Le droit est reconnu aussi comme ne symbolisant qu'imparfaitement la solidarité sociale : « La conscience commune et la solidarité qu'elle produit, ne sont pas exprimées tout entières par le droit pénal. Il y a des états moins forts ou plus vagues de la conscience collective qui font sentir leur action par l'intermédiaire des mœurs, de l'opinion publique, sans qu'aucune sanction légale y soit attachée et qui, pourtant, contribuent à assurer la cohésion de la société. Le droit coopératif n'exprime pas davantage tous les liens qu'engendre la division du travail. Dans une multitude de cas, les rapports de mutuelle dépendance qui unissent les fonctions divisées ne sont réglés que par des usages. »

tique nationale n'est pas dans les œuvres d'art qu'elle inspire. Toute la morale ne se formule pas en préceptes définis ; la majeure partie en reste diffuse. Il y a toute une vie collective qui est en liberté ; des courants variés circulent dans des directions multiples : courants optimistes, pessimistes, individualistes, philanthropiques, pacifistes, militaristes, etc. ; et, précisément parce qu'ils sont dans un perpétuel état de mobilité, ils ne parviennent pas à se prendre sous une forme objective.

Enfin les préceptes du droit et de la morale « immobilisés dans leurs formes hiératiques », s'ils ont une réalité, sont loin d'être le tout de la réalité morale. Ils sont seulement une « enveloppe superficielle ». Les maximes juridiques n'éveilleraient aucun écho, si elles ne correspondaient pas à des émotions et à des impressions concrètes, éparses dans la société. Elles ne font qu'exprimer toute une vie sous-jacente ; elles sont la formule, aride et abstraite, résumant des sentiments actuels et vivants.

M. Durkheim se résigne cependant à « laisser provisoirement en dehors de la science la matière concrète de la vie collective ». Son procédé imparfait s'impose « si l'on ne veut pas s'exposer à faire porter la recherche, non sur l'ordre de faits que l'on veut étudier, mais sur le sentiment personnel qu'on en a ». « Il faut aborder le règne social par les endroits où il offre le plus de prise à l'investigation scientifique. C'est seulement ensuite qu'il sera possible de pousser plus loin la recherche et, par des travaux d'approche progressifs, d'enserrer peu à peu cette réalité fuyante dont l'esprit humain ne pourra jamais, peut-être, se saisir complètement. »

Le même sentiment se retrouve chez M. Lévy-Brühl. Il semble, dit-il, que les phénomènes sociaux, tels qu'ils sont appréhendés, c'est-à-dire infiniment divers, ne pourront jamais faire l'objet d'une science proprement dite. Ils ne le peuvent, en effet, que s'ils ont « subi une élaboration per-

mettant de les concevoir comme objectifs ». «Pour la plupart des catégories de faits sociaux, les moyens actuels d'objectivation sont encore très insuffisants ou même font défaut. Mais, si l'on veut dire seulement que la sociologie en est encore à la période de formation, personne ne le conteste. »

IV. « L'explication des faits sociaux doit être exclusivement sociologique. »

Cette règle, déduite du postulat fondamental de M. Durkheim sur la spécificité du règne social [1]), répond à sa préoccupation dominante de sauvegarder l'autonomie de la sociologie.

On connaît son point de vue. Une société qui se forme est une entité nouvelle qui devient source de vie et sera substratum de phénomènes *sui generis*. Les manifestations de la vie collective étant d'un ordre spécial, des causes de même ordre pourront seules en rendre compte adéquatement.

Voici, par exemple, le fait religieux. Il est, par définition, un fait social. En effet « la religion consiste en un ensemble de croyances et de pratiques obligatoires. Or tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale. Rites et dogmes sont donc l'œuvre de la société ». Là-dessus, M. Durkheim formule cette conclusion méthodologique : « Si la notion du sacré est d'origine sociale, elle ne peut s'expliquer que sociologiquement ». Ce n'est pas dans la nature humaine en général qu'il faut aller chercher la cause déterminante des phénomènes religieux; c'est dans la nature des sociétés. « Le problème de l'origine de la religion se pose en termes sociologiques. » Les forces devant lesquelles le croyant s'incline, sont des forces sociales. Elles sont le produit direct de sentiments collectifs. Pour découvrir les causes de ces sentiments et de leurs expressions, il faudra observer les conditions de l'existence collective [2]).

[1]) Voir, plus haut, p. 56.

[2]) En orientant la science des religions dans la direction sociologique, M. Durkheim se félicite, par avance, de donner la solution de certaines

Le souci de faire admettre une méthode exclusivement sociologique va de pair, chez M. Durkheim, avec deux autres préoccupations.

La première consiste à réduire à rien la causalité efficiente du facteur individuel dans la production des phénomènes sociaux. A force de contempler la forêt, il ne discerne plus les arbres.

Il n'a, il est vrai, traité nulle part, avec l'ampleur voulue, la question du rôle de l'individu dans l'évolution sociale. Mais son opinion est faite et, incidemment, en vingt passages, elle se trahit.

Il en est de significatifs : « Les individus sont beaucoup plutôt un produit de la vie commune qu'ils ne la déterminent... Ce n'est pas dans les inégales aptitudes des hommes qu'il faut aller chercher la cause de l'inégal développement des sociétés... »

« Les représentations, les émotions, les tendances collectives n'ont pas pour causes génératrices certains états de la conscience des particuliers, mais les conditions où se trouve le corps social dans son ensemble. »

« Les phénomènes sociaux ne peuvent être considérés comme le produit de volontés arbitraires. Ils dépendent de causes générales qui, partout où elles sont présentes, produisent leurs effets, toujours les mêmes, avec une nécessité égale à celle des autres causes naturelles. »

Il signale avec plaisir que l'analyse historique a reconnu le « caractère impersonnel » des forces qui dominent l'histoire : Sous l'action, qui passait jadis pour prépondérante, des hommes d'État et des individualités géniales, on a découvert

difficultés, notamment d'expliquer le caractère mystérieux de la religion.

Si les choses auxquelles la religion nous demande de croire ont un aspect si déconcertant pour les raisons individuelles, c'est, dit-il, tout simplement qu'elle n'est pas l'œuvre de ces raisons, mais de l'esprit collectif. Cet esprit est d'une autre nature que le nôtre. La société a sa manière d'être qui lui est propre ; donc, sa manière de penser ; il n'est pas surprenant que nous ne nous retrouvions pas dans ses conceptions. Celles-ci perdront leur étrangeté, quand nous serons arrivés à trouver les lois de l'idéation collective.

celle, autrement décisive, des masses. Un homme d'État ne doit pas son autorité à sa supériorité personnelle, mais aux sentiments collectifs qui, en s'incarnant en sa personne, lui communiquent leur puissance.

Sans doute un fonctionnaire peut se servir de l'énergie sociale qu'il détient, dans un sens déterminé par sa nature individuelle et, par là, avoir une influence sur la constitution de la société ; de même un homme de génie tire des sentiments collectifs dont il est l'objet, une autorité qui est une force sociale et qu'il peut, dans une certaine mesure, mettre au service d'idées personnelles. Mais « ces cas sont dus à des accidents individuels et, par suite, n'ont pas grande importance pour le sociologue ».

L'autre préoccupation de M. Durkheim, dans sa lutte pour le triomphe de sa méthode, est de nier l'influence et, par conséquent, d'écarter la recherche des « causes finales ».

Son principe est que la cause d'une institution ne saurait consister dans une représentation anticipée des effets de l'institution.

Ce qui le lui fait croire, c'est qu'il est une foule de nos actions d'où toute représentation de fin est absente. Il se produit, dans les sociétés comme chez l'individu, des changements qui ont des causes et point de fin, quelque chose d'analogue aux variations individuelles de Darwin. Il peut s'en trouver qui soient utiles ; mais cette utilité n'était pas prévue et n'en avait pas été la cause déterminante.

Bien souvent, nous ignorons les motifs véritables de notre action. Si, à propos de nos démarches privées, nous savons déjà bien mal les mobiles relativement simples qui nous guident, comment aurions-nous la faculté de discerner avec plus de clarté les causes, autrement complexes, dont procèdent les démarches de la collectivité ?

Tout en manifestant pour Schaeffle une très vive admiration, il lui reproche de « trop croire à l'influence des idées claires sur la conduite de l'homme, de faire jouer

à l'intelligence réfléchie un trop grand rôle dans l'évolution de l'humanité ».

La plupart des institutions morales et sociales sont dues, non au raisonnement et au calcul, mais à des causes obscures, à des sentiments subconscients, à des motifs sans rapport avec les effets qu'ils produisent et qu'ils ne peuvent par conséquent pas expliquer. Le développement historique ne se fait pas en vue de fins clairement ou obscurément senties.

Par aversion du finalisme, il se refuse à étudier le « but » ou la « fin » d'une institution. « Ce serait supposer que l'institution existe en vue des résultats qu'elle produit. » Il préfère le mot de « fonction » qui ne préjuge rien. Il faut déterminer s'il y a correspondance entre l'institution considérée et les besoins généraux de l'organisme social, sans se préoccuper de savoir si cette correspondance résulte d'une adaptation intentionnelle et préconçue. Toutes ces questions d'intention sont trop subjectives pour pouvoir être traitées scientifiquement.

Le facteur individuel écarté, les causes finales éliminées, que reste-t-il pour expliquer les phénomènes sociaux ?

Il reste « la société ». Elle est « le facteur déterminant du progrès ».

Voyons, dans un cas particulier, la nature de son action.

A mesure qu'on avance dans l'histoire, la division du travail, régulièrement, se développe. A quelles causes sont dus ses progrès?

D'après la théorie la plus répandue, elle n'aurait d'autre origine que le désir de l'homme d'accroître sans cesse son bonheur, c'est-à-dire des causes individuelles et psychologiques.

M. Durkheim le conteste — par un raisonnement dont les éléments sont empruntés à l'idée qu'il se fait personnelle-

ment de la nature de l'homme. A chaque moment de l'histoire, dit-il, il y a un maximum de bonheur comme un maximum d'activité, déterminé par le degré de développement physique et moral de l'homme. Tout ce qui va au delà de cette mesure, laisse indifférent ou fait souffrir. Nos pères n'étaient pas aptes à goûter nos plaisirs ni les raffinements de notre civilisation. S'ils se sont tant tourmentés pour accroître la puissance productive du travail, ce n'est pas pour conquérir des biens, pour eux sans valeur ; il leur eût fallu, pour les apprécier, contracter des goûts et des habitudes qu'ils n'avaient pas, c'est-à-dire changer leur nature. Ils l'ont fait, il est vrai, comme le montre l'histoire des transformations de l'humanité. Mais M. Durkheim n'admet pas que les hommes se soient transformés afin de devenir plus heureux ; car « un changement d'existence constitue toujours une crise douloureuse; ces métamorphoses coûtent beaucoup, pendant longtemps, sans rien rapporter. Ceux qui les inaugurent n'en ont que la peine ; par conséquent, ce n'est pas l'attente d'un plus grand bonheur qui les entraîne dans une telle entreprise. »

Est-il vrai d'ailleurs que le bonheur de l'individu s'accroisse avec le progrès ? Rien n'est plus douteux, répond M. Durkheim, qui donne, cette fois, à l'appui de son opinion, une preuve « plus objective ». Le seul fait expérimental qui démontre que la vie est généralement bonne, c'est, dit-il, que la très grande généralité des hommes la préfère à la mort. On peut être certain, là où l'instinct de conservation perd de son énergie, que la vie perd de ses attraits. Si nous possédions un fait objectif et mesurable qui traduisît les variations d'intensité par lesquelles passe ce sentiment suivant les sociétés, nous pourrions du même coup mesurer celles du malheur moyen dans ces mêmes milieux. Ce fait, nous l'avons : c'est le nombre des suicides. S'ils s'accroissent, c'est que l'instinct de conservation perd du terrain. Or le suicide n'apparaît guère qu'avec la civilisation ; il est à l'état endémique dans les

peuples civilisés ; les chiffres augmentent régulièrement depuis un siècle. « La marée montante des morts volontaires prouve que le bonheur général de la société diminue. Il n'y a donc aucun rapport entre les variations du bonheur et les progrès de la division du travail. »

Première conclusion : « Pour expliquer les transformations par lesquelles ont passé les sociétés, il ne faut pas chercher quelle influence elles exercent sur le bonheur des hommes, puisque ce n'est pas cette influence qui les a déterminées. »

Cependant, le désir de devenir plus heureux est le seul mobile individuel qui eût pu rendre compte du progrès. C'est donc en dehors de l'individu, dans le milieu qui l'entoure, que se trouvent les causes déterminantes de l'évolution sociale. Si les sociétés changent et s'il change, c'est que le milieu change. D'autre part, comme le milieu physique est relativement constant, il ne peut pas expliquer cette suite ininterrompue de changements. Par conséquent, c'est dans le milieu social qu'il faut aller en chercher les conditions originelles ; les variations qui s'y produisent provoquent celles par lesquelles passent la société et les individus.

Il en est deux qui ont déterminé les progrès de la division du travail.

D'abord, la division du travail progresse d'autant plus que les rapports sociaux entre les individus deviennent plus nombreux. M. Durkheim appelle densité dynamique ou morale ce rapprochement des individus et le commerce actif qui en résulte.

En outre, les relations intra-sociales seront d'autant plus nombreuses que le chiffre total des membres de la société — c'est-à-dire le volume social — devient plus considérable.

En deux mots : « La division du travail varie en raison directe du volume et de la densité des sociétés ». Si elle progresse d'une manière continue au cours du développe-

ment social, c'est que les sociétés deviennent régulièrement plus denses et très généralement plus volumineuses. D'ordinaire, ajoute-t-il, on ne voit guère dans cet état des sociétés que le moyen par lequel la division du travail se développe et non la cause de ce développement. On fait dépendre ce dernier d'aspirations individuelles vers le bien-être et le bonheur, aspirations qui peuvent se satisfaire d'autant mieux que les sociétés sont plus étendues et plus condensées. Nous disons, insiste-t-il, non que la croissance et la condensation des sociétés permettent, mais qu'elles nécessitent une division plus grande du travail. Ce n'est pas un instrument par lequel celle-ci se réalise ; c'en est la cause déterminante.

Comment se représenter la manière dont cette double cause produit son effet ?

« Tout se passe mécaniquement. » Si le travail se divise davantage à mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses et plus denses, c'est que la lutte pour la vie y est plus ardente. La division du travail est un résultat de cette lutte ; elle en est un dénouement adouci. Grâce à elle, les rivaux ne sont pas obligés de s'éliminer mutuellement ; elle fournit à un plus grand nombre les moyens de survivre, dans les conditions nouvelles d'existence qui leur sont faites.

On objecte : Une fonction ne peut se spécialiser que si cette spécialisation correspond à quelque besoin de la société ; un progrès ne peut s'établir d'une manière durable que si les individus ressentent réellement le besoin de produits plus abondants ou de meilleure qualité. D'où peuvent venir ces exigences nouvelles ?

M. Durkheim réplique : Elles sont un effet de cette même cause qui détermine les progrès de la division du travail. Ceux-ci sont dus à l'ardeur plus grande de la lutte. Or une lutte plus violente ne va pas sans un plus grand déploiement de forces et sans de plus grandes fatigues. Pour que

la vie se maintienne, la réparation doit être proportionnée à la dépense ; il faut une nourriture plus abondante et plus choisie. La vie cérébrale se développe en même temps que la concurrence devient plus vive ; un cerveau plus volumineux et plus délicat a d'autres exigences qu'un encéphale plus grossier : les besoins intellectuels s'accroissent. Tous ces changements sont produits mécaniquement par des causes nécessaires : l'humanité se trouve, sans l'avoir voulu, apte à recevoir une culture plus intense et plus variée. Cependant, au moment même où l'homme est en état de goûter ces jouissances nouvelles, il les trouve à sa portée, parce que la division du travail s'est en même temps développée et qu'elle les lui fournit. Sans qu'il y ait à cela la moindre harmonie préétablie, ces deux ordres de faits se rencontrent, tout simplement parce qu'ils sont des effets d'une même cause. —

Du même coup, M. Durkheim se félicite d'avoir déterminé « le facteur essentiel de ce qu'on appelle la civilisation ». Celle-ci est aussi une conséquence nécessaire des changements qui se produisent dans le volume et dans la densité des sociétés. Du moment que le nombre des individus entre lesquels des relations sociales sont établies est plus considérable, ils ne peuvent se maintenir que s'ils se spécialisent, travaillent davantage, et surexcitent leurs facultés. De cette stimulation générale résulte inévitablement un plus haut degré de culture. De ce point de vue, la civilisation apparaît donc, non comme un but entrevu et désiré, mais comme l'effet d'une cause, comme le résultat nécessaire d'un état donné. Les hommes marchent parce qu'il faut marcher ; la pression plus ou moins forte qu'ils exercent les uns sur les autres, suivant qu'ils sont plus ou moins nombreux, détermine la vitesse de la marche. Ce ne sont pas les services que la civilisation rend qui la font progresser ; elle se développe parce qu'elle ne peut pas ne pas se développer.

Fort de cet essai d'explication sociologique et mécaniste, M. Durkheim dira, dans ses *Règles de la méthode :*

« L'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la constitution du milieu social interne. L'effort principal du sociologue devra tendre à découvrir les différentes propriétés de ce milieu qui sont susceptibles d'exercer une action sur le cours des phénomènes sociaux. Jusqu'à présent, nous avons trouvé deux séries de caractères qui répondent d'une manière éminente à cette condition : le nombre des unités sociales ou le volume de la société ; et le degré de concentration morale de la masse ou la densité dynamique. Il s'en faut, ajoute-t-il, que nous croyions avoir trouvé toutes les particularités du milieu social qui sont susceptibles de jouer un rôle dans l'explication des faits sociaux. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que ce sont les seules que nous ayons aperçues et que nous n'avons pas été amené à en rechercher d'autres. »

Tout en faisant du milieu social le « facteur déterminant de l'évolution collective »; tout en prétendant que, « si elle rejette cette conception, la sociologie est dans l'impossibilité d'établir aucun rapport de causalité », M. Durkheim reconnaît, incidemment, l'action de facteurs différents.

« Nous n'entendons pas dire, déclare-t-il dans les *Règles de la méthode*, que les tendances, les besoins, les désirs des hommes n'interviennent jamais, d'une manière active, dans l'évolution sociale. Il est, au contraire, certain qu'il leur est possible, suivant la manière dont ils se portent sur les conditions dont dépend un fait, d'en presser ou d'en contenir le développement. » Ainsi dans l'explication des progrès constants de la division du travail social il faut, malgré tout, reconnaître un « rôle important » à cette tendance qu'on appelle « l'instinct de conservation ». —

Dans une étude sur les « Représentations individuelles et les représentations collectives », il fait une autre réserve.

On sait que, d'après lui, la société a pour substrat l'ensemble des individus associés. Le système qu'ils forment en s'unissant, — et qui varie suivant leur nombre, leur disposition sur la surface du territoire, la nature et le nombre des voies de communication, — constitue la base sur laquelle s'élève la vie sociale. Les représentations qui en sont la trame se dégagent des relations qui s'établissent entre les individus ainsi combinés.

Mais, « tout en résidant dans le substrat collectif, la vie collective ne s'y absorbe pas. Elle en est, à la fois, dépendante et distincte. Sans doute la matière première de toute conscience sociale est étroitement en rapport avec le nombre des éléments sociaux, la manière dont ils sont groupés et distribués, c'est-à-dire avec la nature du substrat. Mais, une fois qu'un premier fond de représentations s'est ainsi constitué, elles deviennent des réalités partiellement autonomes qui vivent d'une vie propre. Elles ont le pouvoir de former entre elles des synthèses de toutes sortes, déterminées par leurs affinités naturelles et non par l'état du milieu au sein duquel elles évoluent. Par conséquent, les représentations nouvelles, qui sont le produit de ces synthèses, sont de même nature : elles ont pour causes prochaines d'autres représentations collectives, non tel ou tel caractère de la structure sociale. C'est dans l'évolution religieuse que se trouvent peut-être les plus frappants exemples de ce phénomène. Cette végétation luxuriante de mythes et de légendes, tous ces systèmes théogoniques, cosmologiques que construit la pensée religieuse ne se rattachent pas directement à des particularités déterminées de morphologie sociale. Il y a, conclut M. Durkheim, toute une partie de la sociologie qui devrait rechercher les lois de l'idéation collective et qui est encore tout entière à faire. »

V. Pour faire la preuve de l'existence, entre deux faits sociaux, d'une relation causale, il faut, de préférence,

recourir au procédé, connu en logique sous le nom de « méthode des variations concomitantes ».

Quand deux phénomènes varient régulièrement l'un comme l'autre, il est certain qu'il existe entre eux une relation. L'un est la cause de l'autre ; ou ils sont tous deux des effets d'une même cause ; ou un troisième phénomène, intercalé, est l'effet du premier et la cause du second

Stuart Mill considérait qu'une induction rigoureuse est, en sociologie, presqu'impossible, la complexité de la vie sociale faisant qu'un résultat est généralement dû à l'action de plusieurs facteurs.

M. Durkheim, revendiquant pour la sociologie le caractère scientifique, oppose à Mill ce postulat : « A un même effet correspond toujours une même cause ». Dans les cas où l'on prétend observer une pluralité de causes, cette pluralité est simplement apparente ou bien l'unité extérieure de l'effet recouvre une réelle pluralité ; si, par exemple, le suicide dépend de plus d'une cause, c'est que, en réalité, il y a plusieurs espèces de suicides.

Dans son étude sur *Le Suicide*, M. Durkheim emploie la méthode des variations concomitantes. Concluant des données de la statistique que chaque société est prédisposée à fournir un contingent déterminé de morts volontaires, il recherche les causes de cette prédisposition. Pour les découvrir, il se demande quels sont les états des différents milieux sociaux (confession religieuse, famille, société politique, groupes professionnels) en fonction desquels varie le taux des suicides. — Sa conclusion est que le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu.

VI. Il ne suffit pas, pour comprendre les institutions sociales d'aujourd'hui, de les observer. On ne connaît pas la réalité sociale, si l'on en ignore la substructure ; il faut savoir comment elle s'est faite, c'est-à-dire avoir suivi dans

l'histoire la manière dont elle s'est progressivement composée.

Décrire l'évolution d'une idée ou d'une institution, ce n'est pas encore l'expliquer. Quand nous savons dans quel ordre se sont succédé les phases qu'elle a traversées, nous ne connaissons pas quelles en sont les causes ni la fonction. Cette connaissance, qui lui importe, le sociologue l'acquerra par l'emploi de la méthode des variations concomitantes : pour découvrir les conditions dont dépend une institution, il notera ses variations successives et cherchera ensuite les faits concomitants qui ont varié de même.

Mais pour établir avec rigueur un rapport de causalité, il faut pouvoir observer dans des circonstances différentes les phénomènes entre lesquels il est présumé. Si l'on se renfermait dans l'étude d'un seul peuple, on n'aurait pour matière de la preuve qu'un seul couple de courbes parallèles, à savoir celles qui expriment la marche historique du phénomène considéré et de la cause conjecturée, mais dans cette unique société. Il faut faire entrer en ligne de compte plusieurs peuples de même espèce. D'abord on peut voir si, chez chacun d'eux pris à part, le même phénomène évolue dans le temps en fonction des mêmes conditions. Puis on peut établir des comparaisons entre ces divers développements.

Ce n'est pas tout. Le procédé ne vaut que pour les phénomènes qui ont pris naissance pendant la vie des peuples comparés. Or, une société ne crée pas de toutes pièces son organisation ; elle la reçoit, en partie, toute faite de celles qui l'ont précédée. Les éléments nouveaux que nous avons introduits dans le droit domestique, le droit de propriété, la morale, depuis le commencement de notre histoire, sont relativement peu nombreux et peu importants, comparés à ceux que le passé nous a légués. L'histoire comparée des grandes sociétés européennes ne saurait nous apporter beaucoup de lumière sur les origines de la famille, du mariage, de la propriété etc. ni sur les éléments dont

ces institutions sont composées. Il faut remonter plus haut. S'agit-il, par exemple, de l'organisation domestique ? On constituera d'abord le type le plus rudimentaire qui ait jamais existé, pour suivre ensuite pas à pas la manière dont il s'est progressivement compliqué. En un mot : « on ne peut expliquer un fait social de quelque complexité qu'à condition d'en suivre le développement intégral à travers toutes les espèces sociales ».

« La condition préalable et nécessaire du progrès de la « physique morale », dit de son côté M. Lévy-Brühl, est l'exploration méthodique, par l'histoire, des faits sociaux du passé, et, en même temps, l'observation des sociétés existantes qui représentent peut-être des stades plus anciens de notre propre évolution, et sont ainsi, au regard de nous, comme du passé vivant ».

VII. Il est pratiquement impossible d'observer la forme qu'a prise une institution chez tous les peuples de la terre sans exception ; par la force des choses on s'en tient à quelques nations, et l'on fait abstraction des autres ; si consciencieuses soient-elles, les comparaisons pèchent nécessairement par des dénombrements imparfaits. Le seul moyen de remédier à cet inconvénient est de faire une classification des sociétés humaines : si on les avait réduites à quelques types, il suffirait d'observer chez chacun d'eux le phénomène que l'on voudrait étudier.— « Une branche de la sociologie est consacrée à la constitution des espèces sociales et à leur classification. »

Y a-t-il des espèces sociales ? — Il doit y en avoir, répond M. Durkheim : « Un même élément ne peut se composer avec lui-même et les composés qui en résultent ne peuvent, à leur tour, se composer entre eux que suivant un nombre de modes limité, surtout quand les éléments composants sont peu nombreux ; la gamme des combinaisons possibles est finie et la plupart doivent se répéter. Or les sociétés ne sont que des combinaisons différentes d'une

seule et même société originelle. Donc il y a des espèces sociales, tout comme il y a des espèces biologiques. »

Entre les deux, il y a toutefois des différences. En biologie, les espèces ont plus de fixité ; les caractères spécifiques sont nettement définis et peuvent être déterminés avec précision.

Dans le règne social, les attributs distinctifs d'une espèce se modifient et se nuancent à l'infini sous l'action des circonstances ; aussi, quand on veut les atteindre, une fois qu'on a écarté toutes les variantes qui les voilent, n'obtient-on souvent qu'un résidu assez indéterminé. Il en résulte que le type spécifique, au delà des caractères les plus généraux et les plus simples, ne présente pas de contours aussi définis qu'en biologie.

Dans les *Règles de la méthode*, M. Durkheim se défend d' « exécuter une classification des sociétés » — problème trop complexe [1]). Il se borne à énoncer le principe d'après lequel il propose de distinguer les types sociaux.

Il lui paraît « peu scientifique » de classer les sociétés « d'après leur état de civilisation ». Ses raisons sont intéressantes à noter. D'abord, dans ce système, on pourrait se trouver obligé d'attribuer une seule et même société à une pluralité d'espèces, suivant les degrés de civilisation qu'elle a progressivement parcourus. La France, par exemple, a commencé par être agricole, pour passer ensuite à l'industrie des métiers et au petit commerce, puis à la manufacture et enfin à la grande industrie. Or, « une même société ne peut pas plus changer de type au cours de son évolution, qu'un animal ne peut changer d'espèce pendant la durée de son existence individuelle. De pareilles transmutations sont contradictoires avec la notion même

[1]) Dans l'*Introduction à la sociologie de la famille*, il distinguait « deux grands types sociaux dont toutes les sociétés passées et présentes ne sont que des variétés : d'une part, les sociétés inorganisées ou amorphes qui s'échelonnent de la horde de consanguins à la cité ; de l'autre, les États proprement dits qui commencent à la cité pour finir aux grandes nations contemporaines ».

d'espèce ». — En second lieu on peut bien classer ainsi des états sociaux, non des sociétés ; et ces états sociaux, ainsi détachés du substrat permanent qui les relie les uns aux autres, restent en l'air. C'est l'analyse de ce substrat, et non de la vie changeante qu'il supporte, qui seule peut fournir les bases d'une classification rationnelle. L'état économique, technologique etc. présente des phénomènes trop instables et trop complexes. — Enfin il est très possible qu'une même civilisation industrielle, scientifique, artistique se rencontre dans des sociétés dont la « constitution congénitale » est très différente ; le Japon pourra nous emprunter nos arts, notre industrie, notre organisation politique ; il ne laissera pas d'appartenir à une autre espèce sociale que la France et l'Allemagne.

Faut-il, en vue de les classer, observer les sociétés ; voir par où elles concordent et par où elles divergent ; et, suivant l'importance relative des similitudes et des divergences, former les groupes ?

M. Durkheim préfère une autre méthode.

Une société, ainsi raisonne-t-il, est un composé ; ses parties constitutives sont des sociétés plus simples qu'elle. Or la nature de tout composé dépend des éléments composants et de leur mode de combinaison. Il faut donc partir de la société la plus simple qui ait jamais existé, et suivre la manière dont cette société se compose avec elle-même et dont ses composés se composent entre eux. La société la plus simple est celle qui est réduite à un segment unique, agrégat qui se résout immédiatement en individus juxtaposés atomiquement : c'est la horde, le protoplasme du règne social. La horde n'est peut-être pas une réalité historique, mais M. Durkheim en postule l'existence et en fait la souche d'où sont sorties toutes les espèces sociales. Posée la notion de la horde, on a, dit-il, le point d'appui nécessaire pour construire l'échelle complète des types sociaux. On distinguera autant de types fondamentaux qu'il y a de manières, pour la horde, de se combiner avec elle-même en

donnant naissance à des sociétés nouvelles et, pour celles-ci, de se combiner entre elles : sociétés polysegmentaires simples ; sociétés polysegmentaires simplement composées ; doublement composées etc.

Une fois les types constitués, il y aura lieu de distinguer, dans chacun d'eux, des variétés différentes, selon que les sociétés segmentaires, qui servent à former la société résultante, gardent une certaine individualité, ou bien, au contraire, sont absorbées dans la masse totale. On reconnaîtra qu'il se produit une coalescence complète des segments à ce signe que cette composition originelle de la société n'affecte plus son organisation administrative et politique.

En résumé : « On commencera par classer les sociétés d'après le degré de composition qu'elles présentent, en prenant pour base la société parfaitement simple ou à segment unique; à l'intérieur de ces classes, on distinguera des variétés différentes suivant qu'il se produit ou non une coalescence complète des segments initiaux. »

(*à suivre.*) SIMON DEPLOIGE.

Mélanges et Documents.

II.

VRAI THOMISME CONTRE VRAI KANTISME.

(Discussion)

Dans le premier numéro de 1906, de la revue *Godsdienst, Wetenschap, Letteren* (pp. 53-78), le R. P. Regout, S. J., a publié un article, intitulé : *Het Criticisme en het gezond verstand (Le Criticisme et le bon sens).* Cet article est, en majeure partie, un acte d'accusation contre le travail que nous avons publié, en juin 1905, sur *L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote* [1]. Nous regrettons d'être amené à discuter avec un philosophe qui appartient à l'école scolastique, et de prononcer, par surcroît, un plaidoyer *pro domo.* « Pro domo » en effet, c'est-à-dire pour la maison à laquelle nos études et notre publication nous rattachent : c'est surtout l'Ecole Saint Thomas que le R. P. Regout a visée en notre modeste personne.

Sauf à en remanier l'ordre, on peut ramener les considérations émises par le R. P. aux chefs suivants :

I. Objections précises contre des points déterminés de notre travail.

II. Objection imprécise contre son esprit général.

III. Objection non moins imprécise contre la « critériologie louvaniste ».

Après ces trois parties réservées à la « critique », il en est une qui est consacrée à l' « art ». C'est même celle qui commence l'article et lui donne son titre. Il y a donc encore :

IV. Une réfutation du kantisme représenté par sa thèse capitale.

Nous reprendrons les trois premiers points, l'examen du quatrième se répartissant entre celui des autres.

1) Nous nous servirons, pour le citer, de l'abréviation : *Obj. Mét. K.-A.*

I.

OBJECTIONS PRÉCISES FORMULÉES CONTRE DES POINTS DÉTERMINÉS DE NOTRE TRAVAIL.

Commençons par les moindres.

Après avoir énuméré les en-têtes de nos divers chapitres [1]), le R. P. fait remarquer (p. 65) que Kant a reçu dans cette distribution « la part du lion » (*het leeuwendeel*). D'après le contexte, l'intention du rapporteur est de faire croire que nous mettons Kant bien au-dessus d'Aristote. L'argument fera impression sur ces juges qui ne lisent des livres que la table des matières. Encore faudra-t-il, en ce qui nous concerne, qu'ils ne lisent pas *entièrement* notre table *détaillée*, et qu'ils négligent aussi deux petites pages de préface où nous donnons la raison *intrinsèque* du partage adopté.

Plus loin (p. 66), le R. P. fait une observation analogue : nous n'avons pas assez cité saint Thomas ; c'est surtout dans notre chapitre sur *la question de la vérité*, que nous aurions dû le citer davantage. — Après avoir renvoyé le R. P. de la table *complète* des matières à la préface, renvoyons-le cette fois au titre même de notre ouvrage. Apparemment on n'expose pas l'opinion d'Aristote avec des textes de saint Thomas ! Au reste, nous aurons l'occasion de montrer que le R. P. a négligé de faire son profit de nos rares citations, et que par contre le *seul* texte thomiste qu'il cite est précisément un de ceux auxquels Kant eût souscrit, si on le lui avait soumis à l'état isolé [2]).

Autre reproche (p. 75) : Nous n'avons examiné qu'en passant la théorie kantienne de la synthèse *a priori*. Or « cela est étrange, car c'est bien là le problème kantien par excellence ; et la solution que Kant en donne est la base de son système entier ». — Le R. P. voit-il là un artifice d'avocat ? Mais notre ouvrage a-t-il été écrit

1) Ce sont les suivants : Le kantisme en général ; la question de la vérité (à propos duquel notre *Préface* dit que c'est par scrupule d'exactitude qu'il n'est pas intitulé : la vérité *selon Aristote)* ; la vérité selon Kant ; la réalité selon Kant ; la science selon Kant ; la métaphysique selon Kant ; la science métaphysique selon Aristote ; en outre, une conclusion.

2) Voici ce texte (voir p. 56 et p. 77) : « Intellectus humani qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens ; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit » *(Summ. Theol.*, I, 84, 7). Notre travail n'a-t-il pas pour objet de montrer comment, selon Kant, sa métaphysique complète sa science expérimentale ?

pour ceux qui avaient tout à apprendre en fait de kantisme? Si non, ne sont-ce pas précisément les « grosses » théories que l'on remémore en passant ? [1]) Encore une fois, nous renvoyons le R. P. au titre de notre ouvrage: il lui rappellera quel est, non pas *le problème kantien* par excellence, mais *le sujet* précis de notre monographie.

Rapportant (pp. 65-66) cette phrase : « Du kantisme qui se joue dans le ton subjectiviste, à l'aristotélisme qui se joue dans le ton dogmatiste, les mêmes mots ne sont point synonymes mais analogues » [2]) — le R. P. estime qu'au ton *subjectiviste,* nous aurions dû opposer le ton *objectiviste*, plutôt que le ton *dogmatiste*. Notre antithèse est même tout à fait étrange, dit-il (*opvallend*), « car au subjectivisme de Kant s'oppose bien, dans l'aristotélisme, le caractère objectiviste qui résulte de la valeur objective des concepts intellectuels purs [3]) (*sic*), élément essentiel du système péripatéticien ».

Faudra-t-il donc reproduire toujours les antithèses stéréotypées ? Comme si le mot *dogmatiste* ne disait pas autant que le mot *objectiviste*. Ainsi un « objectiviste » pourrait soutenir simplement la *signification* objective d'une connaissance ou d'une adhésion, tandis que le « dogmatiste » *certifie* qu'à cette signification répond l'objectivité *proprii nominis*. Kant, notamment, fait bel et bien la distinction entre le subjectif et l'objectif : notre chapitre sur *la vérité selon Kant* l'a montré, croyons-nous [4]). Il y a même chez Kant un dogmatisme *intentionnel* [5]). Mais à tout prendre, ce dogmatisme n'est pas effectif, comme chez Aristote ; il ne mérite pas ce nom, il mérite celui de subjectivisme.

Pourquoi le R. P. nous a-t-il cherché querelle sur ce simple mot *dogmatiste ?* Rapprochons cela du grief — *immérité* — qu'il nous fait (p. 73) d'avoir dit qu'Aristote était *trop* dogmatique, et n'avait *pas assez* prouvé son dogmatisme. Ainsi le R. P. découvre chez nous,

1) D'ailleurs la théorie des synthèses *a priori*, est-elle bien ce qu'il y a de plus important en kantisme ? Nous considérons comme tout aussi digne d'attention la théorie kantienne des jugements analytiques, et l'objection suivante: il n'y a d'évidence que dans les truismes. Du reste, cette objection est aussi ce qu'il y a de plus *neuf* dans le kantisme. La théorie de la synthèse *a priori* se greffe en effet sur le très ancien problème des universaux.

2) *Obj. Mét. K.-A.*, p. 11. Le R. P. a omis de citer la page où se trouve l'extrait.

3) Ces concepts « purs » ne seraient-ils pas chez le R. P. une infiltration kantienne ?

4) Cfr. *Obj. Mét. K.-A.*, p. 59, où nous démontrons que Kant n'admet pas qu'il y ait vérité possible tant qu'un jugement reste dans le domaine subjectif. Aussi le R. P. se trompe-t-il quand il répète (p. 60) que *a priori* et *subjectif* sont synonymes pour Kant. Il serait très délicat de déterminer exactement la pensée de Kant. Cfr. p. ex. un texte cité dans *Obj. Mét. K.-A.*, p. 171, note 5).

5) Cfr. *ibid.*, pp. 4-8.

à travers ce mot *dogmatiste*, une intention malicieuse : nous aurions voulu signifier le manque d'esprit critique qui est parfois — en effet — une propriété des dogmatistes. Mais ce sous-entendu nous est gratuitement prêté [1]). Par contre, à nos yeux, le reproche formulé par le R. P. trahit en lui la confusion, que nous relèverons plus loin, entre la manifestation d'un *objet signifié* par un concept, et l'évidence de la vérité logique propre à un *jugement énoncé*.

* * *

Un autre reproche fournit au R. P. Regout l'occasion de développer sa propre réfutation du kantisme. A ce titre, il nous arrêtera plus longuement.

Le R. P. signale (pp. 66-67) notre passage suivant [2]) ou du moins certaines de ses parties : « Il y a donc à la fois quelque chose de logique et de réel dans les catégories d'Aristote : de logique, puisque le mot *prédicat* comme tel est un terme logique ; de réel, puisque le prédicat exprime ce qu'est le sujet. Ce mélange de logique et de réel repose sur la *signification* du verbe être et sur sa *fonction* de copule verbale dans le jugement... Les catégories d'Aristote sont, nous le répétons, mi-logiques, mi-ontologiques [3]), en tant qu'elles expriment le réel par abstraction, mais non par déformation ».

Tout cela déplaît au R. P., surtout l'expression *mi-logique*, *mi-ontologique*. Pourquoi ? Sans la produire expressément, elle encourage, dit-il, une confusion entre l'*universale logicum* et l'*universale metaphysicum*, une compénétration de deux choses qu'il importe de très bien distinguer. (Plus bas, il fait synonymes l'*universale logicum* et l'*universale reflexum* d'une part, l'*universale metaphysicum* et l'*universale directum* d'autre part.) Voici un exemple : Quand je prononce le mot « cheval » sans plus, je puis ne songer ni à un sujet ni à un prédicat, mais simplement considérer avec les yeux de l'esprit la chose signifiée objectivement par le mot, c'est-à-dire l'essence même de tel animal. En ce cas, ma conception n'a rien d'une « considération ou contemplation logique, puisqu'il n'est pas encore question de sujet ni de prédicat, ni de

1) Cfr. *Obj. Mét. K.-A.*, p. 39. Le dogmatisme d'Aristote, nous l'appelons expressément un « dogmatisme psychologique ». Et nous ajoutons : « L'on peut appeler de ce nom le système qui s'adonne à l'étude de la science *objective*, quelle qu'elle soit, sans oublier les principes de logique et de psychologie qui règlent l'emploi, parce qu'ils en ont démonté le mécanisme, de la conscience elle-même ». Est-ce clair ?

2) *Ibid.*, pp. 122-123.

3) Ici même nous apportons en témoignage un texte d'Aristote. Le R. P. ne le discute pas.

genre, ni d'espèce. Il y a là une considération qui est purement ontologique ou métaphysique. »

Or quelle est, selon le R. P., l'importance de cette distinction ? Elle serait capitale dans la discussion contre le kantisme. C'est cela même que Kant aurait méconnu par la plus fatale des erreurs ! Chez lui, il n'y a plus trace de l'universel *métaphysique ;* Kant n'en a pas fait mention, mais admet exclusivement l'universel *logique :* « C'est pour avoir été incapable de découvrir cette intuition purement ontologique ou métaphysique, par laquelle l'esprit humain commence le processus de la pensée, que Kant s'est complètement mépris sur la nature de notre intelligence. Il ne considère plus du tout notre intelligence comme un pouvoir intuitif... il nie l'existence d'un pouvoir de connaissance qui ne soit pas sensible. » Et le R. P. rapporte triomphalement l'aveu même de Kant : « L'intelligence ne perçoit rien, mais a en propre de réfléchir, *der Verstand schaut nichts an, sondern reflectirt nur* » [1].

* * *

Examinons d'abord l' « aveu » de Kant.

S'emparant de ce texte décisif (le *seul* qu'il reprenne à Kant) et, après l'avoir utilement amputé de son second membre et isolé de son contexte, le R. P. nous dit (p. 68) : « Si, par ces mots : *der Verstand schaut nichts an*, Kant s'était simplement opposé au platonisme, s'il s'était borné à nier un pouvoir intuitif suprasensible qui aurait la vision directe d'êtres suprasensibles et immatériels, appelés les idées, — il eût été complètement orthodoxe. Même il eût, en cela, adhéré à la théorie qu'Aristote avait opposée à celle de son illustre maître. Mais il va beaucoup plus loin : il nie tout pouvoir intuitif non sensible, il nie en fait l'existence de l'intelligence même ; car c'est tout juste cette intuition *sui generis*, qu'est la simple appréhension de la nature des choses, qui met l'homme infiniment [*oneindig*, mot inexact] au-dessus de la bête. »

Or, Kant dit tout juste ce que le R. P. aurait voulu qu'il dise ; il dit tout juste le *contraire* de ce que le R. P. lui reproche de dire ! Voici la thèse de Kant : « Tout ce qui peut jamais nous être proposé comme objet, doit nous être donné dans une intuition *(Anschauung)*. Or toute intuition humaine ne se produit qu'au moyen des sens ; l'intelligence ne perçoit rien *(schaut nichts an)* mais a en propre de réfléchir. » Ce qui rappelle bien le *nihil est*

1) Pourquoi le R. P. ne donne-t-il pas la référence exacte : *Prolegomena* § 13, *Anmerkung II ?* Nous l'avions cependant rapportée à la page 53 de *Obj. Mét. K.-A.*

in intellectu quod non prius fuerit in sensu ! Or remarquons que la citation : *der Verstand... reflectirt nur*, était, chez nous [1]), voisine *immédiate* de cette autre : « Les sens ont pour fonction de voir intuitivement (*anzuschauen*) et l'intelligence de penser » [2]). De la comparaison des deux textes ressortaient clairement le sens du mot *anschauen*, et la synonymie, en vocabulaire kantien, de *penser* et de *réfléchir*. Est-ce que le R. P. trouve meilleur de penser sans réfléchir ? Il trouve peut-être absurde *a priori* (ce serait un jugement synthétique) que Kant ait exprimé quelque vérité *thomiste !* Et cependant, la *toute première* phrase de la première édition de la *Kritik der reinen Vernunft* est la suivante : « L'expérience est, sans aucun doute, le premier produit que présente notre intelligence, attendu que celle-ci élabore la matière brute de la perception sensible... » Et plus loin Kant ajoute : « Cependant il s'en faut que l'expérience constitue l'unique champ où notre intelligence se laisse confiner » [3]). De même, la seconde édition de la *Kritik* débute ainsi : « Toute connaissance commence par l'expérience : voilà qui est incontestable ». Et la conclusion générale de la première et de la plus importante des parties de la *Kritik*, à savoir de la *Transcendentale Elementarlehre*, repose sur la phrase suivante, une des plus nettes que Kant ait écrites : « Ainsi toute connaissance humaine *commence* par des intuitions, va *de là* à des concepts et finit par des idées » [4]). Toujours la thèse thomiste de l'union des sens et de l'intelligence pour l'élaboration de la connaissance intellecctuelle [5]). Est-ce de la sorte que le R. P. lit les textes kantiens, et les livres dont il fait un compte-rendu ?

* * *

Après l' « aveu » de Kant, examinons *en elle-même* la théorie du R. P. sur l'*universale metaphysicum*.

Nous n'avions pas assez cité saint Thomas ! Citons-le cette fois : « Triplex est alicujus naturae consideratio. Una prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus ; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicujus naturae secundum esse suum intelligibile ; sicut

1) *Obj. Mét. K. A.*, p. 53.
2) Tiré des *Prolegomena*, § 22.
3) Cfr. l'unique citation thomiste du R. P. Regout. Nous l'avons donnée plus haut.
4) V. p. 730 (2e édition). Nous l'avions citée dans *Obj. Mét. K. A.*, p. 168.
5) Voir *Obj. Mét. K. A.*, pp. 67, 99, 127. — Voir aussi D. Mercier, *Critériologie* (1900), p. 190.

natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absolute [*ou* absoluta] prout abstrahit ab utroque esse ; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cujuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae » [1]. Des textes similaires ou équivalents ne sont pas rares soit dans les œuvres authentiques de saint Thomas [2], soit dans celles qui lui sont attribuées [3].

Ce qui correspond à l'*universale metaphysicum* du R. P. (expression que nous ne nous rappelons pas avoir jamais rencontrée chez saint Thomas) est évidemment ce qui est appelé ici *natura absolute considerata*. Question de mots ! dira-t-on. Non, question de précision intellectuelle. Cette *natura absolute considerata* équivaut au produit d'une *double* abstraction. Saint Thomas dit à la fois : TRIPLEX *est consideratio alicujus naturae*, et *haec natura habet* DUPLEX *esse, unum in singularibus, aliud in anima* [4]. Or, cette *consideratio naturae absoluta*, en quoi consiste-t-elle ? *Abstrahit ab utroque esse*. Remarquons ce mot *abstrahit* plutôt que *abstrahitur*. Considérer d'une façon absolue une nature quelconque, n'est pas, chronologiquement, consécutif à la réflexion que nous ferions sur une première abstraction, sur celle qui a fait passer cette nature ou quiddité de l'être qu'elle a dans les choses à celui qu'elle acquiert dans l'âme. Saint Thomas dit même expressément (*loc. cit.*) : « Consideratio naturae secundum esse quod habet in intellectu qui accipit a rebus *sequitur utramque* aliarum considerationem ». Mais, quoi qu'il en soit, la *consideratio naturae absoluta* fait abstraction, « abstrahit » de l'être que la nature acquiert en nous, sous le regard intellectuel. Ainsi, nous le répétons, elle fait abstraction deux fois plutôt qu'une. C'est ce qui lui donne cette apparence de planer d'une façon absolue au-dessus de toutes les contingences d'ordre réel. Cette apparence est illusoire. Aussi saint Thomas ne parle-t-il pas d'une nature absolue, mais d'une façon absolue de la considérer. Et quand par les mots : « ... ipsi naturae, secundum *propriam* considerationem, scilicet *absolutam* », il rend synonymes les mots *propriam* et *absolutam*, il signifie que cette façon absolue de considérer la nature n'en relève que l'essence ou les propriétés essentielles.

Ainsi la doctrine de saint Thomas est claire : Une nature est douée

1) S. Thomas, *Quodlibet*, VIII, 1.

2) Par exemple : *Sum. theol.*, I, 85, 3, ad 1 ; — *ibid.*, I, 85, 2, ad 2 ; — *ibid.*, I-II, 29, 6, c ; *De ente et essentia*, cap. III et IV.

3) Par exemple : *Summa totius Logicae Aristotelis*, tract. I, cap. I ; opuscule *De sensu respectu singularium, et intellectu respectu universalium* ; les deux opuscules *De universalibus*.

4) *De ente et essentia*, c. IV.

d'être de deux façons seulement, l'une fois par l'être existentiel qu'elle a dans les choses individuelles, l'autre fois par l'être intentionnel qu'elle acquiert dans une intelligence individuelle, où elle devient un accident. Il y a donc d'abord deux façons au moins de considérer cette nature, mais en outre une troisième, laquelle « fait abstraction » de l'une et de l'autre façon d'être : *abstrahit ab utroque esse.* Par corrélation nous pouvons dire : *participat de utroque esse.* N'est-ce pas la justification du mot, condamné par le R. P. : « Les catégories d'Aristote sont *mi-logiques, mi-ontologiques*, en tant qu'elles expriment le réel par abstraction, et non par déformation » ?

* * *

A cette théorie de saint Thomas, si claire, si complète, si exacte, comparons celle du P. Regout, sur l'*universale metaphysicum.*

Faisons d'abord le procès du mot *metaphysicum.* « Quand, dit le R. P. (pp. 67 et 68), je prononce le mot *cheval*... je sais, je vois ce que je veux dire par là, j'ai l'intuition de ce qu'Aristote nomme τὸ ἵππῳ εἶναι, *quod equo est esse*, c'est-à-dire l'*être* d'un cheval. Cette considération [*beschouwing*, le mot même de S. Thomas] n'est pas une considération LOGIQUE (car il n'est pas encore question de sujet ou de prédicat, non plus que de genre ou d'espèce), mais la considération purement ontologique ou MÉTAPHYSIQUE ». — Ainsi, soit un valet de ferme qui pense au cheval en général — chose qui arrive sans doute. S'il néglige en même temps de penser d'une façon réflexe (pour le R. P. l'universel *logique* est le même que l'universel *réflexe*), à un sujet ou à un prédicat — choses auxquelles les valets de ferme ne pensent jamais, — il aura fait une considération métaphysique, ni plus ni moins ! On fait donc encore plus de métaphysique qu'on ne fait de prose — sans le savoir. Nous préférons croire qu'un concept *peut* rentrer dans la métaphysique, non pas parce qu'il est abstrait, mais à raison de *tel contenu objectif* déterminé, comme serait l'être, la cause, la possibilité, le mouvement, etc. [1]). A raison de tel autre contenu il se fera que le concept *vertu* appartiendra à la morale, le concept *chaleur* à la physique, le concept *triangle* à la géométrie, le concept *cheval* enfin à l'histoire naturelle. Affirmer que l'universel, *quel que soit son contenu*, ressortit toujours à la métaphysique, c'est nier que *toute* science, que *la* science s'occupe exclusivement de l'universel. Sans quoi, sur quelle base maintenir la distinction tho-

1) Voir Aristote, *Métaph.*, IV, 2.

miste et aristotélicienne entre la Physique, la Mathématique et la Métaphysique ?

Le R. P. Regout ne pourrait nous objecter que par sa « considération *métaphysique* », qu'il appelle aussi « purement ontologique », il considère en ces concepts leur caractère d'*êtres* comme tels. Cela contredit ce qu'il avance plus loin au sujet de la portée de ces concepts absolus : ils incluent même leur application aux choses réelles *existantes*. Or un cheval, par exemple, n'existe pas comme être, mais bien comme cheval, comme *tel* cheval.

D'ailleurs, plus bas (p. 70), il complète sa pensée en insistant sur cet aspect métaphysique de tous les concepts. Il tient à ce mot *métaphysique*. « Il est ridicule, dit-il, de parler d'une pure logique formelle qui serait indépendante de tout système philosophique. La logique formelle ne peut s'élever que sur le terrain de la métaphysique d'Aristote ; faute de cette base, l'édifice de la logique formelle tombe irrémédiablement en ruines. » Le R. P. aurait pu être plus clair. On croyait généralement qu'une science se dressait sur le terrain de la logique, qu'un système était rapporté à la logique comme au critère de sa solidité. Il paraît que c'est l'inverse, au moins pour la métaphysique. Même il y aurait entre elle et la logique secours mutuel simultané [1]. Le R. P. dit en effet, peu après la phrase de plus haut : « La logique ordinaire, humaine (?) n'est pas compatible avec une autre métaphysique que celle d'Aristote : et il me paraît que c'est là tout juste la pierre de touche de la valeur interne de cette métaphysique ». Le R. P. a manifestement confondu l'antériorité ontologique des principes métaphysiques et l'antériorité logique des principes de connaissance, y eût-il, d'ailleurs, identité matérielle entre eux. Il a confondu aussi l'homme logique avec le logicien. Le premier peut étudier toutes les sciences avant de devenir le second, ou vice versâ, au choix. A l'opinion du R. P. nous préférons celle de saint Thomas, selon laquelle la logique et la métaphysique étudient toutes deux tout l'être, mais à des points de vue différents [2]. A cause de cette différence de point de vue dans un objet matériellement identique et doué de la plus large extension, on ne pourrait subordonner *formellement* les deux sciences. On peut seulement énoncer quelle est leur réaction mutuelle dans l'esprit unique

1) Le R. P. Regout nous permet-il de renvoyer à l'*Obj. Mét. K. A.*, pp. 230-231 ? Nous y touchons ce point : La métaphysique est tout à la fois à la base et au sommet des sciences.

2) Voir D. Mercier, *Logique* (1905), pp. 71 et 72 en note. Cfr. S. Thomas, *De natura generis* (opuscule attribué), cap. IV.

(capable à la fois d'être logique et logicien) qui les apprend parallèlement ou alternativement ou successivement, et qui finit par posséder ensemble la connaissance habituelle de l'une et de l'autre.

D'ailleurs, dans le débat engagé entre Kant et Aristote, s'agit-il bien de « logique formelle » [1]) comme l'appelle le P. Regout ? Non, il s'agit de critériologie. La critériologie n'est assurément pas de la « logique formelle ». A supposer même qu'elle constitue une partie de la logique totale, sous le nom de « logique critique » par exemple (concession que nous ne discutons pas), encore serait-il incontestable que *cette partie-là* de la logique ne se fonde pas sur la métaphysique. Son caractère critique et réflexe exclut tout compromis formel avec les résultats synthétiques affirmés par les sciences qui opèrent en ordre direct. Il met ainsi la critériologie, sous peine de pétition de principe, au seuil de *toutes* les sciences particulières, y compris la métaphysique, surtout sans doute de la métaphysique, la plus haute et la plus délicate de toutes.

Que de confusions !

Concluons : Ce mot *metaphysicum* n'est pas exact. Le synonyme que le R. P. fournit, mais en ordre subsidiaire, à savoir *directum* vaut mieux, mais n'est pas encore parfait. Vue *directement*, une nature est vue là où elle est simplement et primairement, c'est-à-dire dans les choses existantes, individuelles. Le meilleur mot est celui de saint Thomas : natura *considerata absolute*.

* * *

Examinons à présent la valeur du mot *universale*, partie principale de l'expression *universale metaphysicum*.

Encore une fois, ce mot est moins bon que le mot *natura*. Sous la plume du R. P., le mot *universale* peut signifier ce qui est *materialiter universale*, tout en ne l'étant pas encore *formaliter*. La *natura absolute considerata* peut en effet *devenir* formellement universelle : Abstrahi, *ad quod sequitur* intentio universalitatis, dit saint Thomas. Toutefois le texte du R. P. prête à donner au mot *universale* son sens formel : il nous parle de cet universel précisément comme de l'objet, comme du terme, d'une considération mentale toute particulière ; et ce, sans jamais déclarer, par un correctif, qu'il faut l'entendre uniquement dans le sens de *materialiter* universel.

Le R. P. répondra peut-être : L'équivoque n'est plus possible

1) Voir au sujet de ce nom : D. Mercier, *Critériologie* (1900), n. 2.

du moment que je marque l'opposition de cet *universale* d'avec l'*universale logicum*. Mais ne pourrait-on pas rétorquer l'argument, puisque l'un et l'autre se présentent ainsi comme subdivisions spécifiques d'un genre commun ? Et puis, il faudrait que la dite opposition fût exacte, telle que l'établit le R. P. Ce qui n'est pas.

En effet, l'*universale logicum* seul est *formaliter* universel. Or si l'*universale metaphysicum* ne l'est pas encore, donc ne l'est pas, c'est parce qu'il est *tout à la fois* matériellement universel ET matériellement particulier. Le R. P. l'a oublié. La fonction propre de la *consideratio naturae absoluta* est d'être un intermédiaire entre le réel existant et l'universel conçu intellectuellement. Son utilité spéciale réside en ce qu'il ne tient pas plus au réel comme tel (c. à. d. la chose individuelle) qu'à l'intelligé comme tel (c. à. d. l'universel formel). Et ce, précisément pour être un pont de l'un à l'autre. Voilà donc un intermédiaire qui est tel à cause de sa *différence* d'avec chacun des deux extrêmes. Oui, mais dans les deux cas cette différence n'existe que par simple omission. Elle permet en même temps une ressemblance telle que, dans un jugement où le sujet représente la chose réelle et le prédicat l'universel, on peut les réunir au moyen du verbe *être*. Tout cela est étrange ! dira-t-on. Peut-être bien ; peut-être est-ce pour cela que le problème des universaux a mis tant de siècles à se résoudre. Quand saint Thomas nous dit : *natura habet duplex esse*, il pose le problème des universaux dans sa forme tranchée : Sont-ce des choses ? Sont-ce des mots? Il le résout en ajoutant : *hujus naturae est triplex consideratio*. Or la clef de cette solution tient dans la troisième « considération », celle qu'il appelle : *consideratio naturae absoluta*. Et la formule complète de la solution est résumée en ces lignes, admirables de justesse, de simplicité, de profondeur, dont chaque partie est à méditer : « Patet quod

natura... absolute considerata
abstrahit a quolibet esse,
ita quod non fiat praecisio alicujus eorum ;
et haec natura sic considerata
est quae praedicatur de omnibus individuis » [1]).

Au lieu de s'en tenir à cette belle synthèse, le R. P. préfère nous parler de l'opposition entre l'*universale metaphysicum* et l'*universale logicum*, l'un sans doute comme *materialiter universale*,

1) S. Thomas, *De ente et essentia*, cap. IV. A voir la perfection d'exactitude de pareils passages, on se dit que vraiment saint Thomas devrait être cité davantage. Tout au moins faut-il ne pas le déformer.

l'autre comme *formaliter universale !* Mais s'il ne parle jamais de la chose particulière, qui, en fait et dans la pensée, est distincte à la fois de l'un et de l'autre ; si jamais il ne signale que l'*universale metaphysicum* ne peut pas être davantage *materialiter* l'universel qu'il n'est *materialiter* la chose particulière, — c'est donc que le R. P. a perdu de vue ce qui confère à la solution thomiste du problème des universaux sa valeur propre et sa force (nous le verrons plus loin) contre le kantisme.

Concluons : le mot *universale*, tel que l'emploie le R. P., ne peut pas avoir son sens formel : ce serait une erreur positive ;

il ne peut pas avoir le sens de *ce qui est matériellement universel;* ce serait, à défaut de toute allusion à la chose individuelle, une erreur, par omission, d'un élément nécessaire pour faire comprendre la seule portée légitime de l'expression *universale.*

Or en basant sur sa théorie la critique qu'il présentait contre notre expression *mi-logique. mi-ontologique*, le R. P. a expressément commis cette seconde erreur non seulement par simple omission, mais même par exclusion !

La théorie du R. P. et la terminologie qui lui est chère ne trouveraient leur interprétation aisée que dans le réalisme de Platon, ou dans le conceptualisme de Kant. Oui ! L'*idée* platonicienne, voilà un parfait *universale metaphysicum.* L'universel conçu directement par l'esprit, tel que le veulent les conceptualistes et les kantistes, mais que par contre on ne peut retrouver avec certitude dans ces choses réelles auxquelles on l'applique par le jugement, — voilà bien cette fois l'*universale directum* avec son opposition bien nette à l'*universale reflexum*, celui dont on doit se dire : c'est avant tout, et peut-être seulement, un prédicat.

Est-ce là que voulait en venir le R. P. ? C'est là au moins que, bon gré mal gré, il aboutit.

* * *

A côté de ces erreurs et de ces incertitudes, les pages écrites par le R. P. au sujet de l'universel, renferment des vérités, que nous signalerons en toute équité.

Voici la première : le concept abstrait emporte dans l'exercice de ses fonctions de prédicat toute sa signification objective. C'est ce que nous voulons retrouver, par exemple, dans la phrase suivante du R. P. : « Cette considération ontologique ou métaphysique est la condition nécessaire de toutes les opérations intellectuelles, y compris les considérations logiques » (p. 70).

Si le R. P. a voulu dire cela ; surtout si par sa distinction

entre l'*universale directum* et l'*universale reflexum*, il n'avait voulu dire *que* cela, pourquoi devait-il insister sur la différence radicale de l'un à l'autre ? Pourquoi si soigneusement nous prémunir contre la confusion de l'un avec l'autre, et rappeler qu'il faut les discerner nettement *(scherp onderscheiden ;* v. p. 67 etc.) ? Car l'*universale reflexum* reprenant matériellement le contenu de l'*universale directum* est, à ce point de vue, le même ; et si la réflexion s'en rend compte, elle ne fait que reconnaître cette identité. L'universale *directum* ne s'oppose donc plus à l'universale *reflexum* que comme une première connaissance s'oppose à une connaissance plus complète qui reprend cette première elle-même. Il n'y a donc pas lieu d'*insister* sur la différence.

Ensuite, la proposition en elle-même n'est qu'une banalité, que Kant ne conteste pas, et qui est d'ailleurs incontestable. Le nier reviendrait à considérer comme vrai jugement une opération intellectuelle où nous n'attacherions aucun sens au prédicat ! Pareille opération ne pourrait être qu'un jugement verbal : ce serait un jugement de perroquet, mais non le jugement humain, interne, le seul qui nous intéresse. Or que nous importe de savoir ce que signifie un prédicat, que nous importe d'être sûrs de sa signification, si nous ne pouvons nous assurer de la vérité du jugement même ?

* * *

L'exposé fait par le R. P. renferme une seconde proposition vraie, mais qui se mêle d'ailleurs à tant de *confusions* et d'inexactitudes qu'elle donne lieu à toute une discussion.

Voici de quoi il s'agit : La distinction faite par le R. P. entre l'universel direct et l'universel considéré comme prédicat implique assurément la distinction — très légitime et très juste — entre le simple concept et le jugement intellectuel [1]). Kant, lui, n'admet pas qu'il y ait dans l'homme d'autres connaissances complètes que des jugements [2]). Il identifie les mots *penser* et *juger* [3]). Le concept apparaîtrait dans l'esprit pour la première fois, quand il apparaît comme prédicat. Le concept serait donc, selon l'ordre temporel, concomitant avec le jugement ; selon l'ordre naturel, il lui serait postérieur, comme *moyen intégrant* en vue d'un but total [4]). De là,

1) C'est cela même que nous avons reconnu, dans une phrase dont le R. P. nous félicite comme si elle contenait une adhésion à *tout* ce qu'il dit : « Chez Aristote l'universel est antérieur au jugement ».

2) Voir *Obj. Mét. K.-A.*, pp. 51-53.

3) Voir Kant, *Prolegomena* § 22, cité par nous *in extenso*, p. 117 en note.

4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 93 et 94. C'est ce que nous disions en continuant la phrase de plus haut (note 1) : «... chez Kant, il lui est postérieur ».

chez Kant, le point de vue exclusivement logique de la répartition des concepts. Or pour apprécier dans quelle mesure le R. P. a ainsi l'avantage sur Kant, dans quelle mesure son opinion réfute Kant, il est nécessaire de voir exactement quelle est l'importance de la distinction entre le concept et le jugement ; de voir ensuite à quel point de vue le R. P. y insiste, et à quel point de vue enfin Kant la néglige. A cet effet, posons une triple thèse :

La distinction entre le concept et le jugement est exacte et nécessaire en logique et se prête au point de vue spécial de cette science : l'étude des attributs de seconde intention. (Nous négligeons pour le moment ce point de vue du logicien.)

Elle est tout à fait capitale en critériologie, le jugement *seul* étant susceptible de vérité logique et de certitude.

Elle est enfin secondaire en psychologie, si on considère combien rarement et difficilement se produisent des actes de connaissance qui ne soient pas des jugements, — d'autant plus que l'esprit spontanément certain fixe l'objet d'un jugement *à l'instar* d'un objet de simple appréhension.

Or le R. P. a insisté contre Kant en logicien, et peut-être en psychologue, sur la distinction entre concepts et jugements. Comme critériologue, dans le seul rôle qu'il fût à propos de jouer ici, il a tout au contraire oublié la distinction que Kant précisément alors ne méconnaissait plus. Il a confondu, non pas sans doute à la façon de Kant qui supprime les concepts comme phénomènes actuels distincts, mais en supprimant ce qui est particulier au jugement. Nous verrons ainsi que le R. P. non seulement n'a pas atteint Kant, mais lui a fourni des confirmations.

* * *

Reprenons notre thèse et voyons quelle est en *psychologie* la différence entre les concepts et les jugements.

Beaucoup d'hommes ne font jamais de simples concepts ; ils trouvent des concepts quand ils en retrouvent, ils conçoivent pour la première fois l'objet d'un concept quand ils forment un jugement où cet objet est attribué à un sujet [1]. Il n'en résulte pas, directement et nécessairement, que pareil jugement soit faux. Le R. P. Regout tout au moins ne pourrait pas l'assurer, puisqu'il consulte volontiers les gens ordinaires, les « simples mortels », ceux qui jugent tout court sans analyser davantage. L'acte de simple appré-

1) Cfr. D. Mercier, *Logique* (1905), nos 25, 29 et 55.

hension est le plus rare de tous ceux que pose l'intelligence. Pour s'y borner, il faudrait « faire exprès ». Or, à quoi bon ? Au reste, y a-t-il, sauf pour le logicien, d'autres simples concepts que les concepts simples, assez peu nombreux ? Parlant de la première opération de l'esprit, Bossuet nous dit : « Elle ne se fait peut-être jamais toute seule, et c'est ce qui fait dire à quelques-uns qu'elle n'est pas » [1]. Kant a renchéri en disant : Elle ne se fait jamais toute seule, et c'est ce qui me fait dire qu'elle n'a lieu que dans, et pour, et par le jugement. *Dans ces limites strictes*, son erreur est sans grave conséquence, elle est sans conséquence aucune dans la question de la vérité. Après avoir dit : le concept apparaît pour la première fois dans l'esprit sous forme de prédicat, Kant pouvait, à partir de là, aussi bien continuer son chemin à droite vers le dogmatisme, qu'à gauche vers le subjectivisme. Qu'importe d'où et quand nous viennent nos concepts, pourvu que nos jugements soient vrais ?

Au reste, prenons un jugement. A quoi aboutit-il ? A une connaissance une, sinon simple, qui revient formellement à l'intuition d'une identité. Un jugement nous montre une chose dédoublée dont il rétablit l'unité ; c'est comme la vue stéréoscopique des objets. Saint Thomas se demandant [2] : « An possumus multa simul intelligere ? » répond : « Non potest intellectus humanus multa per modum multorum intelligere, sed per modum unius, scilicet per unam speciem ». Or, ce principe est tellement absolu qu'il lui fournit la *première objection*, quand il aborde la question suivante : « *Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo ?* » Il répond que néanmoins l'intelligence connaît, en jugeant, parce qu'en ce cas elle connaît au point de vue de la comparaison même à établir : « Cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiae... Cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum. » Et plus loin (même article 5) : « Compositio intellectus est signum *identitatis* eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit ut dicat quod homo est albedo, sed dicit quod homo est albus, id est habens albedinem. Idem autem est subjecto quod est homo et quod est habens albedinem. »

Que conclure de là ? Fût-il la conclusion de toute une série de syllogismes, le jugement, ayant pour effet de doubler un concept précisément pour l'identifier l'une et l'autre fois à celui d'une chose

1) Cité par D. Mercier, *Logique* (1905), n° 29.
2) *Sum. theol.*, I, 85, 4.

unique, ne constitue ainsi qu'un concept plus compréhensif d'une chose unique formellement considérée comme telle. Saint Thomas dit : « Discursus rationis semper incipit ab intellectu et *terminatur ad intellectum* » [1]. Et qu'on n'objecte pas qu'il y a aussi des jugements négatifs. Le jugement négatif est ou bien un jugement dont le prédicat est négatif, ou bien une *negatio judicii*. Une question est un projet de jugement ; le jugement positif est le jugement même ; le jugement négatif est le *refus de juger*. Il est d'ailleurs *appuyé d'une raison positive ;* sinon, on resterait dans l'état de simple abstention et non de refus, c'est-à-dire dans le doute provoqué par la question même. Au point de vue psychologique donc tous les vrais jugements sont positifs, quoique, en logique, il soit utile de les distinguer. Nous concluons de tout cela, qu'en fait dans l'histoire de notre pensée le simple concept occupe fort peu de place : il est d'autant plus rare que le jugement en diffère moins, quant à l'aspect sous lequel il se présente à notre faculté connaissante, à supposer qu'elle y adhère.

*
* *

Mais ici la distinction devient importante, et d'autant plus délicate qu'elle n'importe qu'ici. Oui, l'esprit adhère à un jugement, tandis qu'il n'adhère pas à un concept ; il se rend à une affirmation, tandis qu'il produit le concept. Le concept signifie quelque chose d'absolu, mais le jugement certifie une identité. Au point de vue spécialement psychologique, cette certitude a pour seul effet de maintenir fixe la connaissance même que contient le jugement et qui est semblable à celle d'un concept ; mais au point de vue critériologique, cette certitude donne au jugement un caractère tout spécial qui le différencie cette fois totalement du simple concept. En un mot, le concept n'est pas susceptible de vérité logique ; mais seul le jugement l'est. Le R. P. qui a parlé de la théorie aristotélicienne de la valeur objective des concepts purs (pp. 66 et 73), aurait mieux fait de se rappeler cette parole d'Aristote : « Toute expression *signifie* quelque chose (λόγος σημαντικός), mais toute expression n'énonce pas quelque chose. Un énoncé (λόγος ἀποφαντικός) a pour propriété d'être susceptible de vérité » [2]. Cette thèse est également thomiste : nous l'avons rappelée, avec quelques textes à l'appui, dans ce chapitre *sur la question de la vérité* où le R. P. aurait voulu davantage entendre la parole de saint Thomas.

1) *Sum. theol.*, II-II, 8, 1, ad 2. Cfr. D. Mercier, *Logique* (1905), nº 25.
2) Aristoteles, *De interpretatione*, cap. IV.

Selon saint Thomas, la valeur objective du simple concept — et qui n'est pas la vérité logique — ne peut lui faire défaut ; elle constitue tout entier le concept lui-même : « Intellectus formans quidditates non habet *nisi* similitudinem rei existentis extra animam » [1]. Prenons d'abord le cas d'un concept vraiment simple. A son sujet, saint Thomas nous dit : « In cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus vel totaliter nihil intelligit » [2]. Donc l'esprit, en « concevant » n'est pas infaillible parce qu'il se formerait nécessairement le bon concept ou le concept vrai, mais simplement parce qu'il s'en forme un. Prenons un autre cas : celui de concepts non simples, ou complexes. Ces concepts sont en fait de vrais jugements, au même titre que les enthymèmes (sens ordinaire du mot) sont de vrais syllogismes, à cela près que l'intelligence néglige de scander toutes les étapes de son processus. Car ne mettre que deux notes dans un concept, c'est déjà *juger* de leur compatibilité. Si donc ces concepts complexes sont vrais, ils le sont en tant que jugements : « Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas in quantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter... alio modo secundum quod partes definitionis componit ad invicem quae simul sociari non possunt » [3]. Dans le cas contraire, il y aurait donc un *jugement* vrai : c'est ce que nous disions.

Concluons : Il n'y a de vrais simples concepts que les concepts simples, non susceptibles de vérité logique. En est seul susceptible le jugement (explicite ou implicite). En lui, la vérité tient non pas à l'unité de quelque objet signifié ; elle tient à la correspondance d'une identification opérée par l'esprit, avec l'identité extramentale constituée par la nécessaire unité de toute chose existante ou possible, quel que soit d'ailleurs le nombre de facettes qu'elle présente au regard imparfait de l'homme.

Revenons à Kant. Tandis que le R. P. Regout oublie que la vérité logique est une propriété *exclusive* du jugement, Kant ne l'oublie pas. Le problème kantien est celui-ci : Comment se

1) S. Thomas, *De veritate*, I, 3. Cfr. *Obj. Mét. K.-A.*, p. 21. A la fin de cette phrase, le mot qui porte n'est pas *existentis* mais *extra animam*. Le contexte le prouve. Comme d'ailleurs le texte suivant : « Omnis essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod intelligatur de esse suo facto » (Id., *De ente et essentia*, cap. V, cité par nous dans ce même chapitre *sur la vérité*).

2) *Summ. Theol.*, I, 17, 3.

3) S. Thomas, *loc. cit.*

forment nos jugements ? Mais en somme [1]), c'est plutôt cet autre : Comment nos jugements sont-ils vrais? Le R. P. nous invite à nous absorber dans la contemplation de l'*universale metaphysicum*, celui précisément qui n'est ni prédicat ni sujet, ni genre ni espèce, ni rien de semblable. Gardez-vous bien, dit-il, de regarder à côté, de fixer l'*universale logicum :* vous deviendriez kantiste ! Nous disons qu'il faut tout au contraire regarder à côté et fixer l'*universale* sous l'aspect de *universale logicum* pour devenir anti-kantiste, c'est-à-dire pour opposer à la théorie de Kant, rencontrée sur son terrain, une théorie meilleure. Sans quoi, que nous arrivera-t-il ? Ce qui est arrivé au R. P. Regout : il a fourni des armes à Kant en multipliant les confusions.

* * *

Première confusion du R. P. Regout. — Il a oublié que les concepts *complexes* sont, en somme, l'équivalent de jugements et que leur caractère d'être des jugements doit seul venir en ligne de compte si on les considère comme objets d'un assentiment certain. L'exemple choisi par le R. P., celui d'un *cheval*, trahit la confusion commise. Il en résulte qu'il donne au jugement la contrefaçon de cette évidence qui lui revient en propre à titre d'énonciation, et qu'il la confond avec le rayonnement de cette simple signification objective qui est propre au concept. Il fait ainsi l'inverse de ce qu'il faudrait faire : au lieu de justifier le concept par le jugement préalable, il veut justifier le jugement subséquent par le concept. Or que répondrait Kant au R. P. ? Il lui dirait : Ma théorie des jugements *analytiques* [2]) s'accorde avec la vôtre sur ce point : les jugements qui ont pour objet unique et précis de mieux faire valoir la *signification* objective des concepts, en les démembrant ou en les répétant, ont tout juste la même valeur que ces concepts. Mais dès ce moment je m'écarte de vous, pour dire mieux que vous, en ajoutant : Or cette valeur représentative, significative, n'est pas la vérité logique. Les jugements analytiques peuvent cependant être doués de vérité logique, en tant qu'ils résultent de jugements synthétiques antérieurs, résumés d'un mot dans la notion complexe du sujet. Mais dès lors la question est déplacée. Kant ajoutait — à tort : la vérité

1) *En somme*, disons-nous. Kant en effet part de ce postulat, ou de cette donnée censée indiscutable : nos jugements sont certains (Cfr. *Obj. Mét. K.-A.*, pp. 5 et 6) et il n'en conteste pas la vérité. Sans doute sa « certitude » n'est pas vraiment objective, et le mot *vérité* a chez lui un sens spécial auquel nous avons consacré tout un chapitre. Mais sa réponse au *comment* de nos jugements répond, bon gré mal gré, à la question qui concerne leur vérité, dans le juste sens de ce mot.

2) Cfr. Kant, *Prolegomena*, § 2 et *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 10-14.

propre aux jugements purement analytiques est la vérité des truismes, et je ne la considère pas comme vérité logique [1]).

* * *

Seconde confusion du R. P. Regout. — Elle consiste à voir dans les simples concepts non seulement l'un ou l'autre prédicat notionnel qui y serait en effet (fût-ce par suite d'un jugement antérieur), mais encore leur applicabilité déterminée à l'univers sensible. Et pour rendre sa confusion indubitable, le R. P. nous reproche (pp. 73 et 74) le passage suivant qu'il ne cite ni en entier ni en une fois : « Selon que les sciences sont de plus en plus abstraites, elles sont aussi, quant à leur objet propre, de moins en moins en contact *direct* avec les choses existantes. La métaphysique a pour objet des notions qui, *au point de vue formel où elles se présentent à l'intelligence*, sont le plus hypothétiques quant à leur applicabilité. Ainsi les idées de substance et de cause peuvent me donner les éléments de *maint* chapitre de la métaphysique et *laisser ouverte* la question de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas des substances et des causes, et quelles elles sont. A moins que la question ne soit résolue *a priori* dans le sens négatif par l'impossibilité d'une substance ou d'une cause en général. Mais en ce cas encore, ce n'est pas l'examen de la réalité, mais l'analyse du concept qui nous aura fait conclure [2]).

Quelle doctrine nous oppose ici le R. P. ? La suivante : « Les concepts les plus abstraits, dit-il, tels ceux de réalité, de substance, de cause, etc., ont pour un penseur normal non pas une valeur hypothétique mais thétique... Les concepts NATURELS (le R. P. souligne) de réalité et de substance sont des copies des choses elles-mêmes, et cela nous garantit leur objectivité. » Il y a là confusion entre l'origine psychologique des concepts, et le besoin d'examiner le réel aux fins de *vérifier* les jugements qu'on en forme. Il y a donc aussi confusion entre les jugements d'ordre réel et les jugements d'ordre idéal. Et le R. P. cite à l'appui... qui donc ? Saint Thomas ? Non, mais un kantiste : il cite Paulsen. Il est vrai qu'il reconnaît chez lui une infiltration d'aristotélisme.

Notre pensée était très simple : on résout la question *quid sit ?* avant la question *an sit ?* ne fût-ce que par raison de méthode

1) Voir *Obj. Mét. K.-A.*, pp. 54-55.

2) Voir *Obj. Mét. K.-A.*, p. 226. Les mots soulignés ne le sont qu'ici. Le R. P. cite de ce passage la seconde et la troisième phrase.

et en vertu d'un juste doute méthodique [1]). — C'est tout. Si on commet des erreurs à résoudre la première question dans l'ordre des jugements analytiques, on commettra par conséquent des erreurs dans les jugements d'ordre réel. C'est ce qui est arrivé à Spinoza étudiant la substance, et à Hume étudiant la cause [2]). Le R. P. nous dit : Ces philosophes se sont trompés parce que ces concepts ne sont pas les photographies de la réalité mais des CONCEPTS ARTIFICIELS. Non. Ces philosophes se sont trompés pour avoir mal analysé les concepts et mal déduit, et pour avoir ensuite mal jugé du monde réel, leur esprit étant prévenu. Mais ils ne se sont pas trompés parce qu'un vrai concept humain devrait signifier à la fois tout son contenu objectif et toute son applicabilité au monde réel — et que leurs concepts à eux n'étaient pas *humains* (?).

Le R. P. conçoit donc l'intelligence humaine à peu près comme l'intelligence divine, ou tout au moins comme celle des purs esprits ; elle devrait dans un acte de simple appréhension intelliger une notion, former les jugements que cette notion provoque et en voir la réalisation concrète dans les choses de la nature. Saint Thomas n'en demande pas autant : « Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem ; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus, et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere ; quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem » [3]).

L'homme ne possède donc pas toute science à la fois, il ne pourrait pas la posséder comme le dit le R. P. Regout. Spécialement quand il s'agit de faire des jugements d'ordre réel ou existentiel, on ne saurait se borner à analyser un concept. Le R. P. a-t-il oublié saint Anselme? Et cette parole nette de S. Thomas, que nous avions citée : « Scientia visionis addit supra simplicem notitiam aliquid quod est extra genus notitiae, scilicet existentiam rerum » [4]). Or le R. P. a méconnu la vérité exprimée par ces mots, notamment que:

1) Et en vertu du texte cité plus haut : « Omnis quidditas potest intelligi sine hoc quod intelligatur de esse suo facto ».

2) Le R. P. Regout ajoute : et à Kant étudiant la *réalité empirique*. Bel exemple d'un concept métaphysique ! C'est bien sans doute là l'objet de la Physique.

3) *Sum. theol.*, I, 85, 4, in c.

4) S. Thomas, *De Veritate*, III, 5, ad 2.

voir dans un concept son applicabilité déterminée à des choses existantes, est à coup sûr consécutif à un jugement, supposé vrai. Nous ne voyons pas la réalité dans un concept [1]), mais un concept dans une réalité *jugée*.

Or pour appliquer tout cela à Kant, celui-ci répondrait au R. P. par sa théorie des *jugements synthétiques* et dirait : Je suis d'accord avec vous pour soutenir que notre esprit en jugeant — moyennant un acte qui se présente à la conscience avec un caractère d'unité — considère son jugement comme l'expression du monde extérieur. Mais il s'agit précisément de savoir *pourquoi ?* Question que votre criticisme écourté ne touche pas ! Et dès ce moment je poursuis ma route en vous laissant en arrière. Je marche d'abord quelque temps en compagnie de saint Thomas, dont vous vous réclamez en général, mais dont je fais mienne cette idée que vous n'admettez pas : « Le simple concept d'une chose ne peut pas contenir le caractère d'existence » [2]). Si, me dis-je, nous jugeons des choses existantes comme étant telles ou telles, et si ce n'est pas parce que nous voyons dans un concept la note *existence actuelle*, c'est donc pour la raison inverse : parce que nous voyons dans une chose réelle tel concept donné. Or comme ce concept est universel et que la chose est particulière, il me semble que je l'y vois parce que je viens de l'y mettre, — à peu près comme si le soleil voyait la brûlure qu'il vient de faire et d'éclairer. Saint Thomas d'ailleurs n'a-t-il pas dit : « Intellectus est qui facit universalitatem in rebus » [3]) et : « Similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus et non secundum modum rei » [4]) ? A partir de ce moment je quitte saint Thomas, nous dit Kant encore, et sûr de ce fait que l'intelligence a mis elle-même le concept dans son jugement, je me demande *comment* elle a pu faire, car enfin il a bien fallu qu'elle s'y prît d'une façon ou d'une autre. De là, ma théorie de la synthèse *a priori*.

Saint Thomas répliquerait à Kant que sa conclusion n'est pas logique, que s'il s'accorde avec lui sur certains principes, il en est d'autres sur lesquels il n'y a qu'un accord verbal équivoque. Surtout il lui montrerait cette admirable théorie des universaux, qui a trouvé dans ses livres sa plus limpide exposition et qui repose sur

1) Nous devons reconnaître que le R. P. adhère à cette thèse plus loin (p. 74), mais alors il se contredit, et son reproche ne repose plus sur rien.

2) Texte de Kant, cité par nous, exactement à côté de celui que nous venons d'emprunter à saint Thomas.

3) *De ente et essentia*, cap. IV.

4) *Sum. theol.*, I, 85, 5, ad 2.

la « *natura absolute considerata* quae abstrahit ab utroque esse, ità quod non fiat praecisio alicujus eorum » (v. p. h.).

On le voit, un des éléments capitaux de la solution du débat entre saint Thomas et Kant est la solution réaliste-modérée du problème des universaux.

A ceux qui s'étonnent des « absurdités » du kantisme, tel le R. P. Regout, rappelons ce fait : Le problème des universaux a été posé par Porphyre vers 300, — l'œuvre de Porphyre a été traduite par Boèce vers 500, — le problème des universaux n'était pas encore tout à fait résolu dans les années 1000 par saint Anselme, — il l'était presque par Abélard, — il l'était enfin à la fin du XIIe siècle avec Jean de Salisbury, et saint Thomas l'a didactiquement exposé sous toutes ses faces. Voilà bien un problème qui a pris du temps à mûrir. Et c'est ce problème dont le R. P. Regout dit : « Ce problème n'en est pas un pour qui a une tête normale » (*sic* p. 59).

* * *

Or quel est vraiment le remède dans lequel le R. P. Regout a confiance ? Laissant de côté toute discussion, voyons d'un coup ce qu'il *veut* dire. Avec un peu de bonne volonté et de lecture il y a moyen de le voir à travers ce qu'il dit : le R. P. *veut* réfuter le kantisme en invoquant l'évidence qui accompagne nos jugements. C'est l'évidence qui nous dirige quand nous jugeons ; donc nos jugements sont certains ; donc Kant a tort. — Voilà l'argument.

Nous objectons : cet argument n'est bon *qu'après* la réfutation du kantisme. Il en est de l'évidence comme de la lumière électrique : pour l'obtenir, il suffit de presser un bouton — *quand tout est prêt.*

Pour expliquer notre pensée, usons d'une petite mise en scène. Nous nous plaçons en 1787, peu après la seconde édition de la *Kritik.* Muni de notre objection, nous allons « interviewer » Kant avec des intentions obligeantes, et exposons notre pensée.

— Mais, nous répond Kant, croyez-vous par hasard que je doive apprendre de vous que tout homme se réclame de l'évidence ? Je parle de l'évidence dans ma *Kritik* ; je la connais ; je l'ai, aussi bien que personne, définie : *anschauende Gewissheit* [1]). Et puis, quand vous me ramenez à l'évidence, vous comptez bien sans doute me rappeler la mienne et non la vôtre. Or la mienne, personne ne doit m'apprendre ce qu'elle me montre !

Mais nous insistons : Vous possédez la nature humaine. Or, cette nature humaine est ainsi faite — nous le savons par nous-

1) Cfr. *Obj. Mét. K.-A.*, pp. 65-66.

même — qu'elle ne se rend qu'à l'évidence, c'est-à-dire : à la vérité manifeste.

— Oui, répond Kant, admettons cela : je connais aussi ce phénomène. C'est par exemple celui que j'éprouve devant une proposition de géométrie, et que je n'éprouve pas à la lecture d'un roman.

— D'accord ! Eh bien ?

— Eh bien ! supposé que j'aie en tête une petite objection, évidente elle aussi, qui me fait voir que toutes les *autres* évidences sont forcément subjectives. Du voisinage dans une seule et même tête, la mienne, de cette objection et de l'évidence ordinaire, ne résultera-t-il pas que la force de la première déteindra sur l'autorité de la seconde, au point de lui faire perdre tout son éclat ? Or tel est mon cas. A la vraie valeur de l'évidence ordinaire que j'ai de toutes sortes de connaissances, j'oppose pour la rendre modeste la double objection suivante (une fois admise l'existence de concepts intellectuels) : Si j'analyse des concepts, j'aboutis à des tautologies ; car que tirer en fait de concept d'un concept simple ? Voilà donc les jugements analytiques écartés par cette objection : il est *impossible* qu'ils soient extensifs. Restent les autres jugements. S'ils ne sont pas analytiques, ils sont d'ordre réel. Or font-ils connaître le réel ? Non : il est *impossible* qu'ils soient véridiques ; le concept, tel qu'il est dans ma tête, n'est assurément pas aussi dans la chose, de la *même façon*. Pourquoi ? Parce que ce *n'est pas possible :* l'un étant universel, l'autre particulière. Il en résulte que je suspecte l'évidence ordinaire par l'évidence supérieure de mes objections préalables. Après cette assurance, je poursuis mon chemin et me demande *comment* se produit ce qui se produit en fait dans mon esprit. Je crois avoir trouvé la réponse. A supposer qu'elle soit mauvaise, il faudrait au moins pour me convaincre renverser le principe dont je pars, et même l'exposé auquel j'aboutis.

Ces paroles de Kant nous rendent rêveur et nous font craindre qu'effectivement il ne faille passer par *ses* conditions, avant de crier victoire. Mais Kant continue :

— Voici une comparaison, nous dit-il. Si je vois un homme tirer *à l'évidence* un pigeon d'une boîte d'allumettes, je me dirai : cela n'est pas, puisque cela n'est pas possible ; je suis amusé par un prestidigitateur. Je me dirai ensuite : mais comment peut-il bien s'y prendre pour me donner l'illusion que j'ai eue ? Je résous cette question. Or si vous vouliez me prouver que je n'ai pas eu d'illusion, que réellement un pigeon est sorti d'une boîte d'allumettes, puisque je l'en ai vu sortir ; si vous vouliez me convaincre de l'ob-

jectivité de l'évidence que j'ai éprouvée, il faudrait tout d'abord me prouver qu'un pigeon *peut* sortir d'une boîte d'allumettes. Mettons que vous le démontriez. Suis-je battu *ipso facto ?* Pas encore, car dans l'intervalle j'ai si bien résolu ma seconde question : comment fait le prestidigitateur ? que j'ai trouvé tout au moins comment il pourrait faire. Le résultat sera qu'il n'y a pas encore moyen de résoudre la question dans votre sens plutôt que dans le mien. Si vous voulez le dernier mot, il faut trouver un vice quelconque dans ma réponse à la question *comment ?* et montrer que ce vice tient à la différence de ma théorie d'avec la vôtre : vous atteindrez alors non seulement ma théorie, mais encore toute autre qui ne serait ni la mienne ni la vôtre. Je veux même vous aider dans cet examen. Ma théorie peut être entâchée d'un double vice : ou bien elle n'explique pas les faits de conscience, ou bien elle est affectée de contradictions internes : au choix. Quand vous aurez fini votre examen, revenez me trouver et alors nous causerons évidence.

— Mais, disons-nous, Aristote,... saint Thomas,... Suarez...

— Je ne connais que le premier, dit Kant. Or, Aristote ne place l'évidence, comme douée par elle-même de sa force probante propre, que dans ces axiomes essentiellement simples de l'esprit *non prévenu ;* il l'attribue à ces opérations qui, en toute rigueur, n'en admettent aucune qui soit logiquement antérieure... *De ce chef* il ne pourrait pas me contredire ; car je récuse l'évidence, parce qu'elle se butte dans mon esprit à une considération antérieure qui la domine et en préjuge *a priori* par sa portée générale.

La conclusion de l'interview, c'est que nous devons suivre la méthode que Kant nous indique lui-même si nous voulons le réfuter.

Il faut donc, dans l'ordre des jugements analytiques, montrer que ceux-ci ne sont pas des truismes, mais qu'ils sont extensifs ; pour faire voir ainsi que leur évidence, non contestée par Kant, est instructive. Il faut ensuite, quant aux jugements d'ordre réel, d'abord résoudre le problème des universaux, puis trouver un défaut dans la théorie kantienne, enfin montrer à Kant l'évidence *proprii nominis* qu'il récusait jusqu'à présent.

Pourquoi a-t-on oublié si souvent que la question propre au kantisme est celle du COMMENT de nos jugements synthétiques, une fois qu'il serait établi (par hypothèse) que ceux-ci seuls importent, et que les concepts étant universels ne sauraient pas être l'image adéquate des choses ? Le kantisme se présente ainsi simplement comme le *prolongement* de la réponse conceptualiste du problème des universaux. Cette réponse est insuffisante ; mais Kant

n'en voit pas d'autres. Aussi conclut-il au mystère [1]. Le criticisme procède à l'égard du conceptualisme, comme la théologie scolastique à l'égard du dogme indiscutable. C'est ce qui donne au kantisme une force telle que ses plus distingués adhérents y restent fidèles malgré les contradictions qu'ils y découvrent [2]. Abstraction faite de la *valeur spécieuse* du conceptualisme, il est en quelque sorte mis en dehors des atteintes d'un doute méthodique parce qu'il est mis en dehors du problème lui-même, et qu'il est déjà une réponse à un doute méthodique antérieur. Il est permis de trouver que ce premier doute méthodique a été vite résolu, mais la réponse était apparemment la seule plausible à ceux qui ne connaissaient pas la bonne, celle que le XIIIe siècle a enfin trouvée.

Vouloir réfuter le kantisme en bloc par le seul mot *évidence* est une méprise, le kantisme répondant par *non* à la question préatable. Le R. P. Regout croit qu'il en va de la réfutation du kanlisme comme du siège de Jéricho : on fait le tour — par l'extérieur — un nombre de fois voulu ; on embouche la trompette qui ne rend qu'un son : *évidence*, *évidence*, puis d'un coup les murs s'écroulent, la ville est prise ; ou bien elle y met de la mauvaise volonté. Et en ce cas on se retire dignement : elle est censée prise. Illusion ! Le siège du kantisme est comme le siège de Saragosse où chaque pâté de maisons exigeait un nouvel assaut ! Si le R. P. se présentait avec son évidence dans une académie de kantistes, il ferait l'effet de quelqu'un qui a découvert la Méditerranée. On lui répondrait en chœur : De l'évidence, mais nous en avons tant qu'il nous faut, nous en avons même une que vous n'avez pas : celle de votre naïveté !

* * *

Quand le R. P. parlait de l'évidence, il pouvait au moins faire appel au sentiment réflexe que nous en avons ; mais comment a-t-il pu invoquer comme *principal* argument le témoignage en sens direct d'un « brave homme » ? C'est que l'article tire son titre : *Le criticisme et le bon sens* (Het criticisme en het gezond verstand) de cet argument. Le voici : (pp. 58-59) : on fait venir un « simple mortel », un brave homme, mettons un jardinier, et on lui dit ironiquement : Mon ami, vous voyez tomber cette feuille. Vous croyez bien que cette chute a une cause ; mais voyez-vous de vos

1) Ce mot se trouve dans l'*Einleitung* § I, de la première édition de la *Kritik*. Après avoir parlé des jugements synthétiques, il dit (p. 10) : « So liegt also hier ein gewisses Geheimnis verborgen. »

2) Nous avons cité les aveux de Vaihinger dans *Obj. Mét. K.-A.*, pp. 2 et 209.

yeux la causalité même? — Le brave homme s'éloigne en dédaignant de répondre, ou, s'il daigne, c'est pour nous dire : Faut-il avoir perdu la tête pour en douter ! — Et voilà pourquoi Kant est muet, conclut le R. P. Cela lui ferme la bouche !

Le R. P. nage ici en plein kantisme, puisqu'il nage en plein subjectivisme [1]). Si l'opinion de ce témoin compte, pourquoi celle de Kant ne compterait-elle pas? Le brave homme-jardinier répond : cause assurément ; le brave homme-Kant répond : cause peut-être ! Ou bien ils ont tous deux raison, et alors la certitude est subjective. Ou bien Kant n'est pas un brave homme, et son avis ne compte pas. Mais comment dire si Kant est oui ou non un brave homme, puisque c'est précisément d'après l'opinion qu'il émet qu'on lui donne un bon point ou qu'on le lui refuse? Reste qu'on doit examiner la question intrinsèquement, c'est-à-dire critiquement. Comme le R. P. s'y refuse, il est subjectiviste ou ultra-dogmatiste. Peut-être est-il sûr de la valeur de son exemple parce qu'il possède par devers lui, acquises au moyen de la critique méthodique ou par une réflexion équivalente, les conclusions qui garantissent la valeur exclusive de ce témoignage du brave homme. Il n'en reste pas moins vrai que l'argument ne vaut rien et que sa portée est de contester toute légitimité aux problèmes critiques qui reprennent en ordre réflexe [2]) les assentiments spontanément certains qui en sont la donnée [3]). Or qui peut contester cette légitimité ?

Au reste Kant, qui a posé son problème dans l'ordre réflexe, ne dédaignait pas de consulter les braves gens, les hommes ordinaires, pour fournir ses études du plus grand nombre possible de données. Le R. P. qui emprunte à Herder l'introduction entière de son article, et qui cite une de ses paroles en épigraphe, sait-il que Herder a dit de Kant [4]) : « Kant est tout à fait un *observateur social*... Le grand et le beau dans les hommes et les caractères humains... : voilà son monde... — c'est tout à fait un philosophe du sublime et du beau

1) La philosophie de Jacobi qui recourt à un *sentiment spirituel* pour expliquer le supra-sensible, est un subjectivisme analogue à celui du R. P. Regout. Or c'est un fruit du kantisme. Cfr. *Critériologie* de D. Mercier, 1900, p. 152 ; cfr. p. 166.

2) Nous renvoyons le R. P. à la *Critériologie* de D. Mercier, 1900, p. 41 quant à ce caractère *réflexe* des problèmes critiques.

3) Comment le R. P. peut-il citer un texte qui le condamne autant que celui de Cousin (p. 61) : « Le scepticisme de Kant dont le bon sens a fait si aisément justice est poussé à bout, forcé dans son dernier retranchement par la distinction entre la raison spontanée et la raison réfléchie » ? Cousin veut dire : Si la raison réfléchit sur ses assentiments spontanément certains, elle trouve le moyen facile de confirmer la condamnation du bon sens contre le kantisme. Donc ce que Cousin condamne directement ici, est encore moins le kantisme que la méthode même du R. P. Regout.

4) *Kritische Wälder*, viertes Wäldchen.

de l'humanité » ? Kant a appliqué dans toutes ses études, la méthode qu'il s'imposait dans ses études morales : « Dans la doctrine de la vertu je rapporte toujours historiquement et philosophiquement ce qui se fait avant d'indiquer ce qui doit se faire... afin que l'on sache quelle perfection convient à l'homme dans l'état de simplicité sans culture, quelle autre dans l'état de simplicité selon la sagesse » [1]. Et non seulement Kant part du bon sens, mais il tâche d'y revenir par ses conclusions philosophiques : Kant ne s'est jamais montré plus « brave homme » que lorsqu'il a voulu fonder *philosophiquement* le primat de la raison pratique [2] ; c'est-à-dire non seulement établir son autorité dans son domaine à elle, mais encore lui attribuer des servitudes imprescriptibles dans le domaine voisin, celui de la raison spéculative. Cette thèse du « primat » combien d'inconséquences n'a-t-elle pas coûtées ? Or elle constitue *la* philosophie kantienne prise dans son ensemble : Kant ne *désirait* en rien que sa philosophie protestât contre la nature humaine ; *d'intention* il était conservateur ; il a pu avoir l'*illusion* de l'avoir été en effet ; d'autres l'ont eue assurément après lui. Pourquoi ? Parce que sa philosophie est en fait une « transposition » : Kant conserve tout le vocabulaire du bon sens et de la philosophie, mais en donnant, comme critique, à chaque mot un sens *nouveau*, *analogue* au sens vrai. C'est ce qui rend sa philosophie si hypocritement destructive [3], et en même temps assez spécieuse pour qu'elle puisse s'accréditer. Mais c'est à cause de ce pouvoir dissolvant réel, combiné avec cette valeur spécieuse non moins réelle, que le kantisme est si dangereux. Et d'où cela, en dernière analyse ? Parce que chaque fois que Kant est sur le chemin d'être logique absolument (c'est-à-dire *trop* logique au point de vue de la vitalité de son système), il fait comme le R. P. Regout : il consulte l'humanité, — et *puis* il trouve le joint. Si Kant n'avait jamais songé aux braves gens et au gros bon sens, son système serait déjà mort peut-être par l'effet de ses contradictions.

Bref, on fait de l'argument du gros bon sens, ou du sens commun, tout ce que l'on veut : il suffit de choisir le représentant *ad hoc* de ce sens commun, et de savoir lui poser la bonne question. Tels les « dialogues philosophiques ». En a-t-on jamais vu un où l'auteur n'eut pas le dernier mot ?

Quant au R. P., en invoquant cet argument comme l'argument principal, il a simplement rayé les problèmes critiques du pro-

1) Cité par V. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 102.
2) Pouvons-nous renvoyer à l'*Obj. Mét. K.-A.*, pp. 197-200 et les trois pages finales ?
3) Cette hypocrisie est dans le système et non dans la pensée de Kant.

gramme de la philosophie. A peine faut-il une fois pour toutes, après réflexion sommaire, homologuer en bloc les assentiments spontanés. Il en résulte que le R. P. a, en fait, à l'égard d'Aristote une sévérité beaucoup plus grande que celle dont il nous accuse. A son avis (p. 72), nous avons eu grand tort de dire que « c'est Kant qui a posé dans sa forme aiguë un problème qui force l'attention etc. » ; nous lui aurions ainsi donné, *comme critique*, la préférence sur Aristote. Nous ne répondrons que ceci : L'esprit critique que nous reconnaissons à Aristote, nous le lui reconnaissons assurément pour l'en *féliciter*. L'esprit critique *plus grand* que le R. P. Regout — qui supprime les problèmes posés en ordre réflexe — reconnaît à Aristote, il le lui reconnaît, en bonne logique, pour l'en *blâmer !*

* * *

Que semble-t-il de la joute engagée entre Kant et le R. P. Regout ? Kant ne s'en porte pas plus mal ; et le R. P. ne lui a porté *aucun* coup. Et cependant le R. P. ne trouve pas d'expressions assez fortes pour dire combien il est aisé de réfuter Kant. Que pense-t-on qu'il suffise pour renverser le kantisme ? Il suffit d'un souffle, et voilà tout le kantisme évaporé ! *(sic :* voir pp. 56, 59). Et quand le R. P. parle d'un souffle, il emploie même le diminutif : *een ademtochtje !* Que dis-je ? il y juxtapose chaque fois le mot allemand repris à une allégorie de Herder : *ein Lüftgen.* Vers la fin (p. 71) il emploie d'autres métaphores ; « Il me semble que le combat engagé contre le Goliath des Philistins modernes est tout à fait insignifiant *(al heel onnoozel)*, il s'agit plutôt — pour reprendre une expression des *Münchener Fliegende Blätter* — d'y aller d'un petit *veni-vidi-vici* que d'engager un combat sérieux » (traduction littérale). Et savourez ce mot repris par le R. P. : *veni-vidi-viceln !* Il a fallu, de la parole bien connue, faire un verbe, en ajoutant la terminaison de l'infinitif : l'allemand et le latin ont dû se mettre à deux pour exprimer l'idée que le R. P. se fait du semblant de l'ombre d'une escarmouche requise pour abattre Kant !

Nous ne prétendons pas que Kant soit irréfutable, ou jusqu'à présent irréfuté. Au contraire, nous croyons bien que le thomisme tel qu'il est, tel que nous l'avons appris de Mgr Mercier, le réfute. Qu'importe ensuite de savoir au prix de quels efforts intellectuels ? Mais assurément, c'est au moins au prix de comprendre Kant. Mettons que l'effort requis pour le réfuter ne soit que d'un petit souffle ! Encore faut-il que ce petit souffle — surtout s'il est si mince — soit dirigé juste sur la flamme souffreteuse et palotte de

la pauvre bougie kantienne. Mais le R. P. Regout lance bravement son souffle dans le bougeoir et ne s'aperçoit pas que durant ce petit exercice la flamme kantienne lui brûle les yeux et défigure le thomiste qu'il veut jouer.

En effet, comment conclut la « réfutation » du R. P. ?

« Kant, dit-il, nie en fait l'existence de notre intelligence même, il nie l'existence d'un pouvoir intuitif non sensible » (p. 69). Nous avions parlé d'un *regard intellectuel* que Kant admettrait. Or le R. P. Regout trouve cela tout à fait étrange. D'abord Kant ne peut pas connaître pareille chose ; n'a-t-il pas dit : *der Verstand schaut nichts an ?* Cela est décisif ! D'ailleurs, si Kant avait possédé un « regard intellectuel », la *Kritik der reinen Vernunft* n'eût jamais été écrite (*sic*). Bref, Kant supprime l'intelligence, comme pouvoir de connaissance *suprasensible* (p. 69).

Il s'agit de s'entendre.

Si l'on veut dire : méconnaissant la nature de l'intelligence humaine, Kant conçoit une intelligence qui n'est plus la nôtre et qui n'est celle d'aucun autre être, — nous pouvons admettre la conclusion du R. P. Regout. Mais si l'on veut dire : logiquement, il ne faudrait pas un pouvoir de connaissance suprasensible pour faire les opérations décrites par Kant comme étant celles de l'intelligence humaine, — en ce cas nous nions la conclusion. Car pour justifier en nous l'existence d'un pouvoir spirituel de connaissance, il suffit d'y trouver des notions universelles. Or il y en a même dans les jugements faux ou incertains.

Mais remarquons la portée logique de l'accusation formulée à ce sujet contre Kant. Le R. P. dit (p. 67) : « Kant ne connaît que l'*universale logicum* ou *reflexum*, et c'est de là que découlent tous ses sophismes. Kant ne pouvait admettre que celui-là, *puisqu*'il réduit toute fonction de l'esprit à celle de juger. Il méconnaît absolument la première et la plus fondamentale des opérations de l'esprit : celle de concevoir [?] ». Et plus loin (p. 68) : « C'est pour n'avoir pas pu découvrir la pure considération ontologique ou métaphysique par laquelle l'homme commence ses opérations intellectuelles qu'il a *tout à fait* méconnu la nature de notre intelligence etc. » Et la conclusion du R. P. ? La voici : Kant nie l'existence d'un pouvoir connaissant suprasensible.

Or, si au jugement du R. P. Regout telle est la conclusion logique des erreurs de Kant, ce ne peut être qu'en vertu du principe : il suffit d'un pouvoir sensible pour connaître l'*universale logicum* ou *reflexum* et pour juger !

Donc nous concluons à bon droit : sur le R. P. Regout retombe

le reproche qu'il formule à tort contre Kant : c'est bien lui qui réduit à un pouvoir de connaissance simplement sensible, la faculté connaissante qui connaît l'universel, cette faculté qui à son sens nous mettait « infiniment » au-dessus des animaux.

Plus haut le R. P. ne voyait pas dans un texte la vérité que Kant y mettait ; ici il voit dans le kantisme l'erreur qui n'y est pas. Bien plus il la formule, logiquement, lui-même : Nous n'avons, en fait de pouvoir connaissant, que la sensation, *puisque les sens connaissent l'universel.*

II.

OBJECTION IMPRÉCISE FORMULÉE PAR LE R. P. REGOUT CONTRE L'ESPRIT GÉNÉRAL DE NOTRE TRAVAIL.

Le lecteur l'a sans doute deviné : « notre livre porte des traces évidentes de l'influence kantiste » (p. 65), il trahit une infiltration kantienne ! Voilà le mot *exact.* Il est lâché, il s'est infiltré, lui aussi, sous la forme insidieuse d'une simple référence qui tout à la fois lui donne de l'autorité et lui enlève la franchise d'une accusation directe. Il s'est procuré une petite place au bas d'une page (p.62), en note, tout en se mettant dans le rayonnement de la parole de Léon XIII qui condamnait « le scepticisme doctrinal d'importation étrangère et protestante ».

Ce mot *infiltration*, nous le relevons ! Nous lui opposons cet autre : *insinuation !*

Le R. P. Regout n'a pas l'air de se douter des vrais devoirs de la critique. Si nous étions imbus de kantisme, si notre travail tendait à accroître le prestige du subjectivisme, si surtout il jouissait d'un crédit usurpé, pour avoir été dédié à un Evêque, et pour avoir été publié comme thèse d'agrégation à l'Ecole Saint Thomas (le R. P. Regout rappelle tout cela), certes le mal qu'il pourrait faire serait grave, en ce sens que tout l'effet dont il est susceptible tendrait à acclimater peu à peu chez les catholiques et dans le clergé les pernicieuses doctrines de Kant ! Mais de la gravité de ce mal nous concluons à la gravité de l'accusation, à la grandeur du tort qu'elle peut entraîner, et enfin à la *rigueur du devoir* qu'avait le R. P. de ne la lancer qu'à bon escient. Le R. P. s'est-il rendu compte de ce devoir? Il n'y paraît guère, quoique sa *bonne foi subjective* soit hors de cause. Même c'est avec respect et attention qu'il a lu notre livre, venant d'un scolastique, livre d'ailleurs sérieux, scientifique, et contenant de bonnes pages. Il y a même appris certaines choses (p. 64).

Mais, en un mot, le R. P. était TROP SÛR ! C'est à la fois son tort et son excuse.

Nous venons de montrer que cette assurance du R. P. n'est pas tout à fait de bon aloi, pas plus que son thomisme, pas plus que son exégèse de textes (ou d'un texte), pas plus que la rigueur de ses raisonnements, pas plus que le pouvoir polémique de ses considérations. Le R. P. aurait dû s'en douter d'avance, et non après avoir lancé le mot *infiltration*.

Et sur quelles raisons s'appuie le défenseur attitré du thomisme pur ?

A côté des objections précises que nous venons de rencontrer, d'autres sont imprécises. « Il y a quelque chose d'étrange, dit-il, dans le livre du docteur en philosophie de Louvain [remarquons cette périphrase]. Il se met au point de vue d'Aristote, il en apprécie la métaphysique, qu'il fait sienne, il montre l'inanité de celle de Kant...[1]) et cependant il témoigne d'une certaine froideur à l'égard du Stagirite, et en plusieurs endroits d'une certaine sympathie pour Kant, le critique par excellence. »

Pour être bon juge de notre opinion à l'égard de Kant et d'Aristote, le R. P. n'est-il pas un peu exigeant en fait d'expansions ? Le lecteur en jugera.

Son article commence par une comparaison niaise empruntée à Herder, et qui ne prend pas moins de quatre pages, y compris vingt lignes de notes (mythologique et historique), un chant allemand de six vers, et l'explication en langage non-figuré à l'usage de ceux qui n'auraient pas compris. Kant serait une araignée qui tisse une toile devant une ruche d'abeilles : ces abeilles, ce sont les philosophes bien pensants ; les susdits philosophes travaillent pour le roi de Prusse, puisque la reine de la ruche représente Frédéric-Guillaume II (une note historique en fait foi). La toile est l'image des synthèses *a priori ;* et l'araignée (Kant) a sucé le corps des abeilles (des philosophes) pour avoir de quoi faire ces odieuses synthèses ! ! Pas de note explicative cette fois pour cet intéressant passage ! Une comparaison peut clocher, nous en convenons ; il ne lui est pas permis toutefois de se présenter dans le monde quand elle est absolument cul-de-jatte.

Mais les « frelons », où sont-ils, ceux qui ne font pas de miel, qui n'ont pas de dard et qui bourdonnent ?... Ecoutons le R. P. Regout. Il nous parlera du kantisme comme d'une *fièvre* (p. 61), comme d'une *influenza du Nord-Est* (pp. 61 et 62), comme d'une *peste* et

1) Ces points de suspension sont dans le texte du R. P. Regout.

d'un *fléau* (p. 62). La philosophie allemande c'est une *mascarade* (p. 61), le langage de Kant c'est du *galimatias* (*brabbeltaal*, p. 62), à moins que ce ne soit du *radotage* (*gebazel*, p. 70) ! Certain contradicteur (M. Pekelharing), il est *plaisant* entendre *pérorer* (p. 60). La logique transcendantale de Kant régnera quand le monde sera changé en une vaste *maison de fous !* (p. 71, note). A mettre en rapport avec l'usage accommodatice de ce texte de saint Paul : *Dicentes se sapientes esse stulti facti sunt* (p. 71).

Est-ce là le style objectif de saint Thomas ? Est-ce à condition d'adopter pareil langage que nous serons garanti contre toute accusation de kantisme? A ce prix nous y renonçons. Nous espérions que ceux qui nous feraient l'honneur de nous lire, jugeraient de notre opinion respective sur Kant et sur Aristote d'après les choses dites et non d'après les mots employés. Comme réfutation du kantisme, notre travail, — si tant est que nous y ayons réussi — a la portée suivante : il montre un *vice interne* du kantisme, et, dans l'espèce, son dualisme incohérent. Mais le R. P. n'y a vu que du feu, c'est pourquoi aussi il a crié au feu !

Il avait cependant le moyen d'être vite fixé sur notre pensée. Comme dans les églises, consacrées tout entières à un Dieu infaillible, il y a toujours quelques petits mètres carrés réservés spécialement à la chaire de vérité, ainsi dans les livres qui tendent par toutes leurs parties à la défense d'une doctrine, se rencontrent toujours quelques pages où l'on trouve *ex professo* et sans détours toute la pensée d'un auteur. Ce sont les conclusions partilières des chapitres, et la conclusion générale. Que le R. P. apprenne, par celle-ci surtout, en quelle estime relative nous tenons les deux systèmes comparés.

Nous avons résumé en ces mots le résultat final du système kantien : « Kant, qui a proclamé si haut que *savoir*, c'est *unir*, n'a abouti qu'à établir entre tous les modes du savoir des différences radicales et un divorce sans réconciliation. Pour Kant, la science commence en deux fois : dans la sensation et dans la conscience morale... Ainsi la science qui est partie à la fois de deux points séparés, reste faite de parallèles qui n'incluent aucun terrain où la certitude puisse prendre pied » [1]).

Quant à Aristote, n'avons-nous pas exprimé notre adhésion à sa doctrine sur la vérité [2]) ? Et notre chapitre VII ne commence-t-il pas par ces mots : « A Aristote revient l'honneur d'avoir créé une

1) *Obj. mét. K.-A.*, Conclusion, pp. 236-7.
2) Conclusion du chap. II *(La question de la vérité)*, p. 44.

métaphysique systématique et rigoureuse, dégagée de tout élément mythique, et prenant contact avec le sensible ; une métaphysique à échelle d'homme, en un mot ; profonde comme l'*être* qui constitue la matière de ses réflexions, exacte comme la raison qui en est l'instrument, réelle comme les choses matérielles auxquelles elle emprunte ses données et dont elle donne l'explication dernière. La métaphysique d'Aristote n'est plus du rêve, c'est de la pensée ; ce n'est plus de la poésie, c'est de la science. Le titre seul du présent chapitre [*La science métaphysique selon Aristote*] en trahit l'intention maîtresse : opposer au dualisme qui affecte la théorie épistémologique de Kant, l'unité dans laquelle le système d'Aristote réunit les diverses branches du savoir total ». C'est cela même que nous redisons dans la conclusion générale.

Voilà ce que nous déclarions penser des systèmes !

Mais s'il nous faut parler des personnes, pourquoi ne le dirions-nous pas, en bravant tous les abus que l'on pourrait faire de nos paroles pour nous convaincre de kantisme ? Oui la personne même de Kant nous est sympathique, parce qu'il est loyal ; et nous ajouterions : parce qu'il l'est sans succès et n'a pas abouti à la vérité. Nous n'en dirions pas autant du haineux Voltaire ni du perfide Pascal ! Répétons ici une phrase que nous avons écrite et dont le Père Regout aurait pu si facilement s'armer contre nous (peut-être n'a-t-il pas lu la *Conclusion*, dont elle est tirée !) : « Kant, disions-nous, s'est appliqué à l'étude des faits et des sciences, il a entretenu commerce avec tous les grands esprits, il a recouru à la vigueur de la réflexion la plus concentrée, il s'est soutenu par une indéfectible patience, mais surtout par une rare loyauté d'esprit, et une droiture de cœur plus rare encore ». Il s'est trompé, mais croit-on sérieusement qu'un ouvrage aussi aride que la *Kritik*, il l'ait préparé, écrit, publié à l'âge de 57 ans et complété plus tard, — en guise de passe-temps personnel ou pour mystifier son public ? Il y a d'ailleurs des façons de se tromper dont tous les esprits ne seraient pas capables ! N'aurions-nous donc de justice que pour les nôtres ?

Et pourquoi, dira le P. Regout, cette franche déclaration ? Nous nous réclamons en cela de Léon XIII, à notre tour : « La première loi de l'histoire [1]) est de ne pas oser mentir ; la seconde, de ne pas craindre de dire vrai ; en outre, que l'historien ne prête au soupçon

1) Or l'étude du système de Kant, *tel qu'il est*, est aussi bien historique que philosophique. Il serait d'ailleurs outrageant pour Léon XIII d'ajouter mentalement à sa phrase : *mais de l'histoire seulement*.

ni de flatterie ni d'animosité » [1]. Le R. P. voit le mal que fait le kantisme, et veut y parer. Il ne voit pas le mal qu'il y a à faire retomber sur toute l'école scolastique dont il se réclame, le soupçon d'animosité auquel prête le ton de sa polémique. Nous le voyons pour lui. Et avec lui, autant que lui, nous voyons les dangers du kantisme intégral ou infiltré. Pour qui veut le réfuter et en faire accepter la réfutation, il n'y a qu'un moyen de réussir : la vérité, et même la déclaration expresse de la vérité, dès qu'il y a lieu de dissiper le « soupçon de la flatterie ou de l'animosité » dont parle Léon XIII. Les antikantistes — nous en sommes — sont obligés d'estimer la personne de Kant. Combien donc ne doivent pas l'estimer les kantistes ! Faut-il augmenter les difficultés d'un accord entre les deux écoles, et de la paix qui doit terminer le *Streit zweier Welten*, en hérissant la doctrine scolastique, de tous les picots fournis par le vocabulaire de la querelle ? Que de combats évités si les adversaires s'estimaient ! Ah ! s'ils s'estimaient à tort, s'ils se louaient par flatterie, s'ils troquaient entre eux d'aimables mensonges, la paix qui s'ensuivrait ne serait pas la paix : ce serait au contraire la tranquillité du désordre ! Mais si la vérité préside à cet échange de bons procédés, n'est-ce pas, ou jamais, le cas de redire : ***Justitia et pax osculatae sunt*** ?

III.

OBJECTION IMPRÉCISE CONTRE LA « CRITÉRIOLOGIE LOUVANISTE ».

Ce que nous pouvons connaître de la philosophie scolastique, c'est à l'Ecole Saint Thomas de Louvain, que nous l'avons appris. Aussi est-ce *elle seule* qui est ici accusée. Accordons au R. P. Regout que, si en effet, nous nous sommes montrés kantistes dans une *thèse d'agrégation*, le reproche pourrait retomber sur l'*Ecole* elle-même. Aussi le R. P. est-il désolé. C'est « avec douleur » (p. 65) qu'il a fermé notre livre. Cet Institut qui avait si bien commencé (p. 63),... qui donnait tant d'espérances au Père Regout,... qui voulait propager le thomisme pur, cher au Père Regout... *Quantum mutatus ab illo !* Le Père Regout est triste, atteint qu'il est dans ses plus chères affections, et vaincu par l'évidence...

Il se fait cependant qu'ici surtout *infiltration* rime richement avec *insinuation*.

A preuve :

Notre ouvrage est, paraît-il, un exemple entre plusieurs : « L'In-

1) Lettre apostolique du 18 août 1883.

stitut supérieur de Philosophie ... a fait paraître *depuis quelque temps* DES ÉCRITS qui ne SONT pas tout à faits purs... Cela est regrettable, car...» Après six lignes commence l'alinéa suivant : « J'ai sous les yeux : *L'objet de la métaphysique etc.* » (p. 63). Pourquoi le R. P. ne cite-t-il pas LES AUTRES ouvrages ? Il cite les *Münchener Fliegende Blätter* où il a fait la trouvaille : *veni-vidi-viceln.* A la page 54, il emploie treize lignes pour une inutile réminiscence mythologique ! Sur treize lignes il pouvait ici mentionner en note treize ouvrages... s'il les avait eus. L'insinuation est-elle loyale ?

Mais nous allions l'oublier : il est fait allusion à *un* autre ouvrage émané de l'Institut... Même il émane de celui qui en était encore Président quand le P. Regout écrivait, qui depuis lors est devenu Archevêque de Malines. Notre livre se rattachant par son sujet à la Critériologie donne au R. P. l'occasion de parler de la « critériologie louvaniste ». C'est par elle que nous avons appris, dit-il, (p. 73) à estimer Kant au-dessus d'Aristote comme esprit critique !

La « critériologie louvaniste » n'est pas cependant quelque chose de vague qui flotte en l'air ; il y a moyen de s'y attaquer. C'est un ouvrage déterminé, écrit par Mgr Mercier, publié en autographie en 1884-1885. La cinquième édition imprimée vient de paraître. Pour une infiltration « récente » elle a plutôt de l'âge ! Et pourquoi les gardiens du thomisme pur n'ont-ils pas jeté l'alarme depuis longtemps? Ont-ils craint peut-être de recevoir une réponse comme celle que Mgr Mercier adressait à un auteur italien qui, en 1899, avait vu des infiltrations d'*athéisme* à l'Institut supérieur de Philosophie [1]) ? En tout cas, on s'en est bien gardé. Même certains accueils furent plutôt enveloppés d'un discret silence... A croire que la nouveauté fût alors le moindre des défauts de l'ouvrage ! Enfin Malherbe vint. Que reproche le R. P. Regout à la « critériologie louvaniste » ? De faire à Kant l'honneur de le combattre d'une façon *nouvelle* (mot souligné par le R. P. p. 72). Par là même cette publication signifie à la philosophie traditionnelle que celle-ci est devenue insuffisante, et se donne ainsi la prétention d'y remplir une lacune (*eene leemte aanvullen*). — On croit rêver ! Que le R. P. dise en quoi la *Critériologie* se trompe, mais qu'il ne voie pas de crime dans la nouveauté ! Quel est le livre qui paraît et qui, dans la Préface, ne croit pas combler toujours l'une ou l'autre lacune, sachant bien qu'il en a le *devoir ?* Or le R. P. cite avec complaisance, en note de la page 60, trois ouvrages du R. P. C. Pesch (ouvrages que d'ailleurs nous ne

1) Voir *Rev. Néo-Scol.*, 1899, pp. 141-158 : « *Ecco l'allarme — Un cri d'alarme* ».

connaissons pas, et que, partant, nous ne jugeons pas). Ou bien ces ouvrages n'étaient pas neufs ; alors pourquoi ont-ils paru, pourquoi doivent-ils être cités spécialement? Ou bien ils étaient neufs ; et alors pourquoi n'ont-ils pas, eux aussi, fait à Kant « l'honneur immérité » [1]) que lui fait Mgr Mercier, pourquoi n'ont-ils pas ajouté, eux aussi, au prestige de Kant? Au reste, est-ce que la « critériologie louvaniste » n'est pas neuve précisément pour être revenue en *toutes* les questions aux *sources* mêmes de la tradition ? Nous croyons que ce qui la distingue, c'est une perfection de mise au point qui fait voir partout où il y a lieu, et dans toutes les questions importantes, ce que dit saint Thomas, ce qui est vrai et ce qui atteint l'erreur. *Crainte de dire du neuf*, le R. P. n'oserait pas le nier. En tout cas, la *Critériologie* n'a jamais défiguré la solution thomiste du problème des universaux ou nié la spiritualité de l'âme. Et les sources de la tradition, elle en a canalisé les eaux selon un plan d'une *originale* structure et d'une solidité d'agencement qui ne sera pas à refaire [2]). Elle a aussi tenu un compte sérieux des objections neuves faites à la vieille vérité ; elle les a comprises, loyalement exposées et scientifiquement réfutées. Assurément en cela elle est neuve, si toute la « tradition » n'est qu'une pure enfilade de philosophes, réunis, telles des aiguilles, par un lien qui passerait de l'un à l'autre à travers les mêmes lacunes de leur esprit ! Mais, au fait, quelle peut bien être la philosophie qui se prête le mieux aux infiltrations, — à moins qu'on ne la radoube artificiellement ? N'est-ce pas celle où il y a des trous, des interstices dans les emboitages, des fentes entre les prémisses et leur conclusion, des jours entre les objections et les réponses, des hiatus entre le sens donné à un texte et celui qu'il a, des écarts entre ce qu'on dit et ce qu'on veut dire, toute la philosophie enfin du Père Regout ? La « critériologie louvaniste » — et que le R. P. nous fasse l'honneur de croire, puisque nous y aurions appris à estimer Kant, que nous la connaissons en entier, et que nous en parlons aussi impartialement que s'il s'agissait de la *Kritik der reinen Vernunft* — a su évité les fissures par la justesse des thèses et le bon ajustement

1) A la p. 58, le R. P. Regout a comparé Kant à Luther (?). S'imagine-t-on un Père du Concile de Trente, l'éminent Lainez par exemple, s'élevant contre l'honneur que l'on faisait à l'apostat de Wittemberg d'assembler un concile qui s'occupât de lui !

2) Notre article était écrit quand nous lisions dans la même revue (p. 206), sous la signature du R. P. Ermers, ce jugement au moins étrange : « Si quelqu'un estimait que dans ses grandes lignes et dans son plan la *Critériologie générale* est une œuvre manquée, nous n'y contredirions pas ». Assurément la réfutation de Kant par le R. P. Regout est une tentative manquée. Que le R. P. Ermers s'occupe d'abord de celle-là : elle le concerne davantage.

des parties. C'est pourquoi, loin d'être atteinte par le kantisme, elle l'a atteint au contraire. L'honneur « immérite » rendu à Kant a valu à la *Critériologie* l'honneur « mérité » d'être prise au sérieux par les kantistes, comme on prend au sérieux un *adversaire* fort et loyal. Nous renvoyons le R. P. aux *Kantstudien* de l'année 1901, pages 33 et suivantes. Les kantistes se sont-ils convertis en masse, d'un coup, d'enthousiasme ? L'espérer eût été utopique. Etre pris au sérieux comme adversaire, par un adversaire : c'était le *summum* de l'ambition permise, même aux plus éminents.

L'horreur des infiltrations kantiennes dans les milieux catholiques va de pair, sans doute, avec la joie des infiltrations scolastiques dans les milieux kantistes? Une infiltration ! la « critériologie louvaniste » en constitue une, c'est vrai, mais c'est une infiltration de ce dernier genre. Pourquoi le R. P. Regout ne s'en réjouit-il pas ? Il a cité saint Paul au cours de son article. Or saint Paul nous a laissé cet admirable programme : « Caritas non aemulatur, non irritatur, non cogitat malum, congaudet autem veritati. »

Congaudet veritati ! Parole trop belle pour n'être pas la dernière.

Abbé C. Sentroul,
Agrégé à l'École Saint Thomas.

III.

LA « CATENA AUREA » DE S. THOMAS D'AQUIN et un nouveau codex de 1263.

Vers le milieu du XVIIe siècle, le Franciscain espagnol Petrus de Alva et Astorga récusa audacieusement une tradition séculaire. Tout en admettant que saint Thomas d'Aquin fut l'auteur d'une *Catena aurea*, il soutint que la « Catena aurea » imprimée à Rome en 1470 et incorporée dans les éditions modernes de ses œuvres ne lui fut attribuée que par la fraude des Frères-Prêcheurs. Le véritable auteur, d'après le critique espagnol, aurait été un franciscain, Pontius Carbonelli, qui l'aurait composée de 1240 à 1252, comme partie d'une grande « Catena » sur la Bible entière, commencée dès 1224.

Cette thèse ne tient pas debout : pour s'en convaincre il suffit de

parcourir les dissertations de De Rubeis [1]), ou tout simplement les *Scriptores O. P.* par Quetif et Echard [2]).

A leurs arguments je crois pouvoir en ajouter un nouveau, qui ne sera pas peut-être le moins valable. La Bibliothèque palatine de Parme possède un codex de 1263, précédé de l'épître dédicatoire de saint Thomas à Urbain IV, et contenant l'Évangile de saint Mathieu avec la *Catena aurea* correspondante, telle qu'elle parut à Rome en 1470. Le codex, en parchemin, est indiqué dans le catalogue sous le numéro 1, et forme un gros volume relié tout récemment. Les feuillets, au nombre de 200 à peu près, du format 35×25, sont couverts d'une écriture gothique plus large dans les textes évangéliques, et plus petite dans les commentaires.

Sur un feuillet de papier adjoint par le relieur une main a écrit « 600 paoli » [3]), ce qui nous renseigne et sur les frais d'achat, et sur la provenance du codex, puisque le « paolo » était une monnaie pontificale. Cette dernière remarque n'est pas sans importance. A la partie supérieure du premier feuillet en parchemin on trouve l'écriture suivante : « Incipit *prologus* fratris Thomae super Matheum » ; et un peu plus haut, on lit cette inexacte interprétation de l' « Incipit » : Incipit *proemium* fratris Thomae super Matheum. L'absence complète de tout titre hagiographique est bien remarquable.

Après l' « Incipit » vient l'épître dédicatoire avec une belle lettre initiale, où on voit l'Évangéliste qui écrit, et en face de lui un homme ailé, symbole de saint Mathieu.

Ici, comme dans d'autres documents contemporains, il est probable que deux mains élaborèrent le codex : l'une dessine la belle lettre initiale des chapitres et des morceaux consécutifs de l'Evangile, et aussi la lettre initiale du premier commentaire ; l'autre écrit tout le reste. La dernière page porte les mots : « explicit anno domini millesimo ducentesimo sexagesimo tertio », et, à ma connaissance, il n'est pas de codex d'une pareille antiquité.

Or, quelles données pouvons-nous en tirer ?

Jusqu'aujourd'hui on savait bien par la lettre dédicatoire que la *Catena aurea* de l'Evangile de saint Mathieu avait été composée sur l'invitation d'Urbain IV, et sous son Pontificat, c'est-à-dire entre septembre 1261 et octobre 1264 [4]).

1) *Disputatio.* V-C. II. (Vol. I, pp. CIV-CVI dans l'édition des ouvrages de Saint Thomas entreprise à Rome par les Dominicains sous les auspices de Léon XIII).

2) Vol. I, pp. 326-330.

3) « 600 paoli », peuvent être évalués à 300 francs.

4) Voir à ce sujet : Quetif et Echard, *Scriptores O. P.*, l. c. ; et Charles Jourdain, *La Filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, Ier livre, 2e section, 3e chapitre (traduction italienne).

De Rubeis [1]) avait en outre établi que saint Thomas commença la *Catena aurea* à la fin de 1262 ; mais rien de plus.

Notre codex permet de fixer aussi que dès 1263 la *Catena aurea* de l'Evangile de saint Mathieu était répandue çà et là, et qu'en conséquence cette partie (la plus riche) du travail fut accomplie nécessairement en beaucoup moins d'une année.

Ceux qui savent combien sont absorbantes les charges du professorat auxquelles saint Thomas se consacrait principalement à cette époque, n'hésitéront pas à conclure que le grand écrivain devait avoir rassemblé une ample collection de matériaux, dès avant l'invitation d'Urbain IV. Je crois découvrir les traces de ce travail préliminaire dans le *Commentum in Sanctum Mattheum* qui aurait paru dans les environs de 1260, à Paris, sur l'initiative des écoliers de saint Thomas ; je crois aussi que le crédit dont jouit ce *Commentum* engagea le Souverain Pontife à charger le savant dominicain d'une *Catena*.

Mais le codex de la Bibliothèque de Parme n'est pas seulement utile pour la chronologie : il peut et, à mon avis, il doit servir de base à l'édition critique et définitive des ouvrages de saint Thomas.

Avant tout j'avertis le lecteur que le copiste du codex en question était évidemment pressé de terminer sa besogne. En transcrivant il ne se préoccupe pas du contexte, et il lui arrive quelquefois d'être trompé par des lettres et des abréviations similaires. Ainsi il écrit « oblata » pour « oh beata » dans l'épître dédicatoire.

Voici quelques passages comparatifs de notre codex, et des éditions courantes. Dans l'épître dédicatoire, après l'allusion à la chute de l'homme, on lit les lignes suivantes :

1) *Disputatio* V-C. II., p. CIV : Novum accedit illudque praeclarum testimonium Fratris Conradi de Suessa, sacerdotis O. P. antiqui. Perhibet ipse testis citatus et juratus in processu canonisationis cap. V, n. 47, apud continuatores Bollandi : « Quod cognovit et vidit eum (Thomam) et conversatus fuit cum eo pluribus annis Neapoli, Romae, et in Urbeveteri tempore fel. rec. Domini Urbani Papae : ubi de mandato suo idem frater Thomas fecit expositiones super quatuor Evangeliis. » — Locum animadverte, scilicet Urbem veterem, in quam, Viterbio relicto, secesserat Urbanus anno 1262 ad finem vergente : ubi Thomas jubente Pontifice, mentem operamque applicuit ut quatuor evangeliorum texeret expositionem. Urbeveteri die 9 Septembris anni 1264 discessit Urbanus, mortemque Tuderti die 2 Octobris obiit : adeoque *intra biennii spatium* tum continuam expositionem in Mattheum complevit Aquinas, dicavitque Pontifici ; tum alias paraverat expositiones in Marcum, Lucam, et Joannem, quas post ejusdem Urbani obitum perfectas completasque inscripsit Hannibaldo S. R. E. Presbitero Cardinali.

Codex de Parme.

Divina vero Sapientia, quae ad sui fruitionem hominem fecerat, *eum sui expertem esse non sinens totam humanam naturam* contulit eam modo sibi assumendo mirabili ut errantem hominem ad se totaliter revocaret.

Éd. de Fiaccadori et de Pie V.

Divina vero sapientia quae ad sui fruitionem hominem fecerat, *eum sui inexpertem esse non sinens, totum se in humanam naturam* contulit, eam modo sibi assumendo mirabili, ut errantem hominem ad se totaliter revocaret.

On voit qu'il n'est pas possible de tirer un sens quelconque du texte des éditions imprimées. Le texte y est évidemment corrompu et on ne sait comment le reconstruire. Il y a aussi une corruption dans le codex, mais il est très aisé d'y remédier. L' « eum » n'est autre chose qu'un « cum » ; le « sinens » y est transcrit pour « sineret ». En effet, pour un écrivain pressé le *c* gothique se confond très facilement avec le *e* ; et l'abréviation d'un *ens* avec l'abréviation d'un *eret* final.

Dès lors, nous pouvons lire ainsi :

Divina vero sapientia quae ad sui fruitionem hominem fecerat, cum sui expertem esse non sineret totam humanam naturam, contulit, eam modo sibi assumendo mirabili, ut errantem hominem ad se totaliter revocaret.

Dans la même épître, après le rappel de la confession de saint Pierre, on lit ces mots adressés par saint Thomas au pape Urbain IV :

Codex de Parme.

Huius igitur fidei ac confessionis heres legitime sanctissime Pater pio studio mens vestra invigilat, ut tantae sapientiae lux fidelium corda *profundat* et haereticorum confutet insanias quae *per portas inferorum* merito designantur.

Edition de F. et de P.

Huius igitur fidei ac confessionis heres legitime, sanctissime Pater, pio studio mens vestra invigilat, ut tantae sapientiae lux fidelium corda *perfundat*, et haereticorum confutet insanias quae *portae inferorum* merito designantur.

Le codex est sans aucun doute préférable aux éditions.

Et maintenant j'en arrive à certains passages de la *Catena*. Je choisis deux commentaires, le premier de saint Jérôme, l'autre de saint Cyrille.

Voici le commentaire de saint Jérôme aux mots de l'Évangile : « Ideo dico vobis ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini » (chap. VI, v. 25).

Codex de Parme.	*Ed. Fiac., P., et Nicolai.*
Ieronimus : In nonnullis codicibus additum est : neque quid bibatis : ergo quod omnibus natura tribuit, et jumentis et bestiis commune est, huius cura poenitus liberamur. Quod autem hic dicitur de carnali cibo et vestimento accipiamus. Coeterum de spiritualibus cibis et vestimentis semper debemus esse solliciti.	Ieronimus : In nonnullis codicibus additum est : neque quid bibatis : ergo quod omnibus natura tribuit, et jumentis et bestiis commune est, huius cura [1]) *non* poenitus liberamur ; sed praecipitur nobis ne solliciti simus quid manducemus quia in sudore vultus praeparamus nobis panem : labor exercendus est, sollicitudo tollenda. Quod autem hic *dicitur*...

L'allusion au « *neque quid libatis* », cet « ergo quod omnibus... » et l'opposition « coeterum de spiritualibus cibis... » pouvaient bien nous indiquer que tout ce qui est en plus dans les trois éditions y est interpolé. C'est peut-être une explication marginale qui est entrée dans le texte. Or notre codex confirme à l'évidence ces considérations, et son texte est d'une remarquable pureté.

Voyons enfin le commentaire de saint Cyrille aux mots de Jésus : « et portae inferi non praevalebunt adversus eam » (chap. XVI, v. 18).

Codex de Parme.	*Les trois éditions.*
Cirillus in lib. thesaurorum : secundum autem hanc domini promissionem, Ecclesia apostolica Petri ab omni seductione et heretica circumventione immaculata manet super omnes primates ecclesiarum et populorum in suis pontificibus in fide plenissima et auctoritate Petri.	Cyrillus in libro thesauri : secundum autem hanc domini promissionem, Ecclesia apostolica Petri ab omni seductione haereticaque circumventione manet immaculata, super omnes praepositos et episcopos et per omnes primates Ecclesiarum et populorum in suis pontificibus in fide plenissima et auctoritate Petri.

1) L'édition de Pie V n'a pas le « non », mais elle a tout le reste.

Autant il est difficile de voir clair dans le texte des trois éditions, autant il est facile d'interpréter le texte de notre codex. Il suffit de donner aux mots « manet super » le sens du mot « supereminet ».

Voici la traduction du codex : « D'après cette promesse du Seigneur, l'Eglise apostolique de Pierre, pure de toute séduction et influence hérétique, excelle par ses Pontifes sur tous les primats des églises et des peuples avec la pleine foi et l'autorité de Pierre. »

Est-il besoin d'autres exemples pour montrer la supériorité de notre codex, son utilité pour la chronologie, et pour une édition définitive des œuvres de saint Thomas ?

Je remercie M. le chevalier Alvisi, directeur de la Bibliothèque de Parme, qui m'a aidé de ses conseils et cette excellente *Revue* qui m'a accordé l'hospitalité.

Dott. Amato Masnovo.
Prof. de Phil. au Séminaire de Parme.

IV.

LE MOUVEMENT NÉO-SCOLASTIQUE.

— Dans l'*Ami du Clergé* du 1er et du 15 février, le « vieux moraliste » fait entendre un cri d'alarme auquel nous sommes heureux de faire écho. Le premier article dénonce une conspiration ourdie par un certain nombre de catholiques de France contre la philosophie scolastique. Le second entre moins dans l'objet de cette revue ; il montre que, sous prétexte d'histoire du dogme, certains ne tendent à rien moins qu'à « restreindre la vraie théologie à la seule étude des sources », et en définitive à supprimer la théologie dogmatique.

Le péril qui menace actuellement la philosophie scolastique en France est indéniable, croyons-nous. « La transformation qu'on rêve de faire subir aux séminaires sous prétexte de rajeunissement est d'une simplicité effrayante. Il faut de la place pour la grande exégèse, la patristique documentaire, l'histoire des dogmes, l'économie politique, les problèmes sociaux, la basse, moyenne et haute apologétique, les sciences naturelles et mathématiques, la littérature, etc., etc. Et c'est la philosophie que l'on condamne tout d'abord à faire les premiers frais de l'expérience. »

D'ailleurs, la scolastique n'est-elle pas manifestement périmée ?

N'offre-t-elle pas une physionomie toute vieillotte, ridée, parcheminée par les siècles, à des yeux qui ont contemplé les beautés de la philosophie contemporaine ? « Combien vaines et spéculations creuses autant que systématiques *a priori*, les controverses médiévales fameuses sur les universaux, la relation des prédicaments avec les prédicables, l'inhérence aptitudinelle de l'accident à la substance, la divisibilité syncatégoriquement infinie des parties du continu, la *signature* de la matière par la quantité pour la constitution du formel de l'individualité, le mystérieux pouvoir de projection lumineuse de l'intellect agent sur les *phantasmes* dépouillés de leurs caractéristiques individuantes, la possibilité des êtres permanents ou successifs *ab aeterno*, la distinction de l'essence et de l'existence, de la subsistance et de la nature, la bilocation, la prémotion physique des thomistes rigides ou le concours *pendule* des molinistes, etc., etc., sans parler des impénétrables obscurités où tâtonne la vieille psychologie aristotélicienne des quatre sens internes, des onze passions et du double appétit concupiscible et irascible, sans parler, enfin, de toutes les puérilités dont la physique péripatéticienne continue d'émailler nos programmes de séminaires, par exemple dans la célèbre et immense étude que l'on y fait du système antique de la matière et de la forme. »

« ... La philosophie scolastique, étant ainsi condamnée, n'a plus qu'à disparaître, et tel est, en effet, le premier article du programme des réformes rêvées. On la biffera entièrement ou à peu près. Les quelques pages qu'on en daignera conserver prendront place, comme simples vestiges d'une mentalité disparue, parmi les reliques du moyen âge, dans ce musée des antiques qui s'appelle l'histoire de la philosophie. Ce fatras vermoulu et pourri sera remplacé par l'étude, autrement pratique, de l'évolution progressive des idées philosophiques modernes pendant toute la période qui s'étend de Bacon à Nietzsche. Voilà qui sera vivre de la vie de son temps et mettre l'intelligence cléricale en état de s'adapter aux exigences de la pensée contemporaine. »

Plusieurs revues, la *Revue thomiste* (mars-avril), la *Pensée contemporaine* de M. Elie Blanc (avril) ont entendu le cri d'alarme du « vieux moraliste » et se sont empressées de le répéter.

Faut-il dire qu'il y a exagération et que le péril n'est pas si grand qu'on le prétend? Peut-être. Mais s'il n'est pas si urgent ni si grave qu'on veut bien le dire, le danger existe néanmoins. Il y a quelque dix ans, le mouvement de rénovation scolastique avait pris en France un ample développement. Des ouvrages de valeur voyaient le jour et trouvaient de nombreux lecteurs. On pouvait espérer un

rajeunissement des doctrines de l'Ange de l'Ecole. Faut-il avouer que les temps sont changés, qu'un certain nombre d'esprits distingués semblent actuellement se tourner vers une philosophie anti-intellectualiste, qui met toute sa confiance dans la souveraine efficacité de l'action et de la vie? Qui ne connaîtrait pas le thomisme, se figurerait à les entendre discourir que la forte pensée du Docteur angélique n'est qu'une logomachie vaine, un chapelet de syllogismes se déroulant sans fin, une doctrine qui ne sort pas des dix catégories d'Aristote et ne veut connaître d'autre réalité. Beaucoup professent pour la philosophie thomiste un mépris si transcendant qu'ils se refusent à l'étudier et commettent à son égard des méprises qu'ils ne se permettraient jamais à l'endroit de Kant, de Hegel ou de Schopenhauer.

Maintenant quel est le remède à cette situation ? Comment faire disparaître ce regrettable état d'esprit ?

Il est utile, à coup sûr, de dénoncer le péril, de crier casse-cou, de mettre en garde ceux qui ont la responsabilité de la formation cléricale. Il est bon de dissiper les illusions généreuses, mais puériles, qui parfois peuvent se cacher sous le désir, bien légitime d'ailleurs, d'être de son temps, de satisfaire aux aspirations de la pensée contemporaine. Car, s'il faut vivre avec les hommes de son époque, s'il convient d'en être, s'il est ridicule et même désastreux d'apporter, en philosophie et ailleurs, les préoccupations, la mentalité d'un homme du moyen âge, il ne faut pas cependant, sous couleur de modernité, accepter de confiance tout ce que nos contemporains nous présentent, renoncer à toute critique, vouloir par son esprit à la dernière mode intellectuelle et mettre sa vanité à être du « dernier bateau ».

Suffit-il, pourtant, de lancer un cri d'alarme, et de faire voir la naïveté de certains détenteurs exclusifs de l'esprit moderne? Non. Aussi bien, quelle est la cause du mal ? S'il s'en trouve qui n'estiment pas la scolastique, c'est qu'ils ne la connaissent pas. Comment donc les amener à prendre contact avec la synthèse thomiste ? Est-ce en leur présentant, tout simplement, la *Somme théologique*, la *Somme contre les Gentils*, les *Quæstiones disputatæ*, les *Opuscules ?* Ils repousseront, à n'en pas douter, ces gros livres qui, outre leur volume et la poussière qui les couvre, ont le grand tort d'être écrits en latin. Ils n'étudieront la philosophie scolastique que si on la leur présente, habillée d'une langue moderne, de la langue de notre temps. Ils n'apprendront à l'estimer que si on la leur présente, mise en comparaison avec la philosophie moderne et contemporaine, repensée par des hommes du xxe siècle, épurée de

ses formes médiévales, des subtilités qui parfois l'embarrassent, débarrassée des problèmes oiseux ou insolubles qui étaient, aux docteurs du XIIIe et du XIVe siècle, une occasion de montrer la virtuosité de leur esprit dialectique, éprouvée, enrichie, ayant acquis une vie nouvelle au contact des sciences physiques et biologiques, historiques et sociales ; que si on leur présente le thomisme, comme une doctrine qui se développe, qui n'est point définitive et toute faite, mais qui se fait, qui perd, à l'épreuve du chemin, les théories vieillies, et s'accroît du progrès de la spéculation philosophique et des découvertes expérimentales, comme un système qui n'a rien d'un fétiche, ni d'un bouddha de pierre, autour duquel veille une triple rangée d'adorateurs.

Voilà, je pense, le moyen de conjurer le péril : une scolastique sincèrement modernisée agira plus efficacement que les cris d'alarme les plus retentissants.

— Nous nous plaisons à signaler un article de la *Dublin Review* (janvier 1906), dont M. Wilfrid Ward est le nouveau directeur, sur saint Thomas d'Aquin et la pensée médiévale. L'étude est des plus sympathiques au mouvement néo-thomisme, qui jusqu'à présent a pris en Angleterre moins de développement que dans les pays continentaux. Les publications anglaises répandant les doctrines scolastiques sont peu nombreuses : nous ne connaissons que la Métaphysique de l'Ecole de Harper, la série Stonyhurst, publiée par les Pères Jésuites, et le Cours sommaire de philosophie scolastique des Cisterciens irlandais. Aussi éprouvons-nous un plaisir d'autant plus vif à lire la liste des récents ouvrages anglais sur l'Ange de l'Ecole, sa vie et sa doctrine, dont la *Dublin Review* fait, à la fois, le compte-rendu et l'éloge. Le plus important est, à coup sûr, une traduction de la *Summa contra Gentiles*, faite par le P. Rickaby S. J., un des auteurs de la série Stonyhurst : *Of God and his creatures* [1]. La publication de ce travail considérable est, sans nul doute, un événement dans l'histoire de la rénovation scolastique en Angleterre. Signalons, outre la traduction fort exacte, des notes abondantes qui rendent accessible à la mentalité moderne, la pensée de l'angélique Docteur.

— Dans le fascicule du 1er avril de *Hochland*, la belle revue des catholiques allemands, M. L. Habrich consacre un article au mouvement néo-thomiste de Louvain. Cette étude donne une idée d'ensemble, exacte et complète, de l'Institut supérieur de Philosophie, de son organisation et ses maîtres, de ses tendances, son

1) London, Burns and Oates.

programme et ses méthodes d'enseignement. Elle marque un nouveau progrès de nos idées, et cette fois en pays allemand, où jusqu'à présent, à cause de la diversité de langues, la pénétration avait été plus difficile et plus lente. M. Habrich est professeur à l'Ecole normale de Xanten (Rhénanie). Il s'est fait une spécialité des problèmes délicats de pédagogie. Son important ouvrage, *Pädagogische Psychologie*, paraîtra bientôt en troisième édition et a déjà été traduit en langue néerlandaise. M. Habrich prépare actuellement une traduction allemande de la *Psychologie* de Mgr Mercier.

— Signalons en Hollande un fait très significatif et dont il serait difficile de trouver beaucoup d'analogues en ce pays. M. J. Th. Beysens, professeur de philosophie au Séminaire de Warmond, a été officiellement invité par un comité de Rotterdam, composé de protestants orthodoxes, de libéraux et de socialistes, à faire une série de conférences sur un sujet à son choix. Cette invitation fait honneur, à la fois, à l'esprit d'impartialité scientifique des membres de ce comité, et au talent du distingué professeur de Warmond, dont cette *Revue* a déjà mentionné, avec éloges, le solide et beau Cours de philosophie en langue néerlandaise. Elle permet aussi d'apprécier dans quelle mesure l'activité des néo-thomistes hollandais s'est acquis l'estime du public intellectuel, même dans les milieux qui pouvaient sembler les moins accessibles.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

IV.

Nomination.

Le R. P. Kevin Moynigan, docteur en philosophie selon S. Thomas, est nommé professeur de philosophie morale au séminaire des RR. PP. Capucins de Kilkenny (Irlande).

V.

Publications.

Vient de paraître la cinquième édition de la *Critérologie générale* de Mgr Mercier. Cette édition diffère notablement des précédentes.

« La notion de la vérité avait été exposée en Critériologie, d'abord, en Ontologie ensuite, à des points de vue différents. Il importait de raccorder les deux points de vue. A l'occasion de ce rapprochement d'idées le jugement a fait l'objet d'une analyse logique qui contribuera à éclairer la position des deux problèmes fondamentaux de l'épistémologie relatifs l'un à la synthèse qui constitue le jugement, l'autre à la valeur des termes synthétisés. Dans l'examen de ces deux problèmes, l'auteur a tenu grand compte des critiques qui lui avaient été faites par le Dr Medicus, dans les *Kantstudien*, en Mars 1902. Parmi les tentatives de solution du premier problème, nous nous étions contenté autrefois d'indiquer rapidement les théories traditionalistes de Bonald et de La Mennais. La vitalité que sous une forme rajeunie elles ont reprise en France nous dictait le devoir de les étudier plus à fond. Nous avons aussi examiné les principes du volontarisme et du pragmatisme dont s'inspirent différentes méthodes apologétiques à l'heure présente ». (Extrait de la Préface).

* * *

Une seconde édition du *Cours de Cosmologie* de M. Nys est en cours d'impression, et paraîtra vers la fin de juin 1906.

Plusieurs chapitres importants ont été ajoutés à la première édition de cet ouvrage, entre autres : une étude sur les rayons Röntgen et les substances radiantes, l'examen d'une théorie nouvelle sur la nature du composé chimique, la discussion des principales objections qu'ont soulevées les théories de l'auteur.

*
* *

M. Janssens, agrégé de philosophie, achève d'imprimer un volume in-12 sur *la Philosophie et l'apologétique de Pascal.* Il sera incorporé dans la Bibliothèque de l'Institut de Philosophie, et comprendra les études suivantes : La méthode de Pascal en physique ; le problème du plan ; l'apologie ; la philosophie de Pascal ; le Jansénisme des pensées ; de la méthode apologétique.

*
* *

La collection des *Philosophes Belges*, édité sous la direction de M. De Wulf, s'enrichera de diverses œuvres nouvelles. La publication des *Quodlibet* de Godefroid de Fontaine remplira les tomes III et IV. — Le tome V comportera une série d'études sur la vie et les œuvres du philosophe liégeois : le R. P. De Munnynck, professeur à l'université de Fribourg, s'occupera du théologien, M. Van Roei, professeur à l'université de Louvain, exposera l'œuvre du canoniste, M. De Wulf, l'œuvre du philosophe. — Outre les écrits de Siger de Courtrai, dont M. Niglis, professeur à Strasbourg, a accepté d'entreprendre la publication, la collection comportera une seconde édition de *Siger de Brabant* par le P. Mandonnet. L'ouvrage du savant dominicain, si hautement apprécié par tous ceux qu'intéresse l'histoire philosophique du moyen âge, ne sera pas une simple reproduction de l'édition première : les textes seront complétés et révisés sur des manuscrits, l'étude doctrinale sera mise au point et comportera des développements nouveaux.

Comptes-rendus.

A. Binet, *L'âme et le corps.* — Paris, Flammarion, 1905.

M. Binet, fidèle à cette méthode expérimentale à laquelle il s'est toujours appliqué avec tant de succès, dans ce volume transporte du domaine de la spéculation au domaine des faits d'expérience, un problème qui, sans conteste, relève de la métaphysique : l'union de l'âme et du corps.

Il est nécessaire de dire au préalable ce que l'auteur entend par esprit, âme, corps : ces deux définitions ont, en réalité, une telle importance qu'en elles se concentre tout l'intérêt de la discussion ; une fois les deux définitions posées, l'auteur en déduira sa façon de concevoir l'union de l'âme et du corps si aisément mais si simplement que plusieurs trouveront sa solution simpliste.

Seule la sensation constitue toutes nos connaissances ; c'est en l'analysant que nous découvrirons ce qu'est la matière, ce qu'est l'esprit.

Or il y a dans la sensation deux éléments, l'objet de la connaissance et l'acte de connaissance : l'objet, c'est la matière ; l'acte de connaissance appelé conscience, c'est l'âme. La sensation est ainsi de nature mixte : elle est psychique en tant qu'elle implique acte de conscience, et physique pour le reste ; il est en effet impossible de faire une distinction entre la nature physique et l'objet de la connaissance contenu dans la sensation ; les distinguer serait séparer des faits identiques.

Dès lors, il est facile de comprendre l'union : « l'observation nous montre, et la réflexion nous confirme que l'esprit et la matière, ramenés à l'essentiel, à la conscience et à son objet, forment un tout naturel ; la difficulté ne consiste pas à les unir, mais à les séparer ». Pour s'expliquer davantage, M. Binet expose la théorie d'Aristote de la composition de forme et matière avec laquelle il déclare que son explication a des points de contact, des liens de parenté. Nous dirons bientôt ce que nous pensons de ce rapprochement ; apprécions d'abord la doctrine elle-même, l'hypothèse (c'est son terme) du distingué psychologue. Elle dérive en ligne droite du phénoménisme:

le phénoménisme de M. Binet s'exprime en termes très nets : « il n'y a pas de sujet distinct de la conscience, il faut supprimer de la conscience la notion de sujet ayant conscience et la remplacer par l'acte même de la conscience. Sensation implique conscience, mais pas quelque chose qui a conscience ; la substance spirituelle n'a aucun sens et n'a que la valeur sonore de cinq articulations ; s'il faut reconnaître l'existence d'un objet extérieur, celui-ci se réduit à un grand X, un inconnu dont on n'a pas à s'occuper ».

On s'explique aisément qu'un expérimentateur se rallie de préférence au phénoménisme ; cette doctrine qui cadre si bien avec l'objet immédiat de ses recherches et observations habituelles est faite pour lui plaire davantage. Mais une fois que l'objet des recherches ou des analyses dépasse le domaine de l'observation sensible, on dirait plus justement du phénoménisme ce que M. Binet dit du matérialisme : « c'est la métaphysique de ceux qui ne veulent pas en faire » ; c'est la théorie qui admet l'existence des substances tout en ne le voulant pas reconnaître. Ainsi M. Binet d'une part n'admet pas la notion de sujet, de substance et d'autre part il est amené « à admettre qu'il peut exister une conscience virtuelle qui serait comme un pouvoir qui ne s'exerce pas, une puissance, une possibilité d'être » ; mais qu'est cela, s'il n'y a que l'acte de conscience et si la substance spirituelle n'est pas ? Nous dirons plus : l'objet même de cette étude s'inspire des conceptions substantialistes; au point de vue phénoméniste que peut signifier, en effet, l'union de l'esprit et du corps ? C'est plutôt le problème de l'union de l'esprit et du corps *dans l'acte de la connaissance* que l'auteur résoud ici ; mais cela, est-ce un problème puisqu'on en a supprimé les données, les vraies difficultés ? On ne comprendra que trop aisément cette réflexion de l'auteur : « la difficulté consiste non pas à unir les deux éléments, mais à les séparer ». En effet ; et même on peut se demander si leur séparabilité n'a pas été uniquement reconnue en vue de se ménager le plaisir de les pouvoir réunir à nouveau ! Car ou le phénomène de la connaissance est un, et alors qu'est-ce que la *réalité* de l'esprit et la *réalité* du corps ; ou le phénomène est double (et qu'est-ce qu'un phénomène double si ce n'est deux phénomènes ?), et alors où est l'union ? Pour Aristote, il était facile de sortir de ce dilemme ; pour lui la connaissance est *une*, quoique le principe dont elle émane soit une substance *composée* (dualisme) ; ici au contraire, on propose de discerner dans la connaissance deux éléments (dualisme) en même temps qu'on élimine la substance composée.

On le voit, l'identification des explications d'Aristote et de M. Binet n'est guère possible, quoi qu'en pense ce dernier ; le sub-

stantialisme et le phénoménisme se distancent d'ailleurs d'un abîme ; M. Binet a été abusé sur les théories du Stagirite par A. Bain qui notamment confond la forme substantielle et la forme accidentelle, la matière première et la matière sensible, distinctions capitales en l'occurrence : il eût été prudent de chercher l'exposé de la psychologie aristotélicienne chez un auteur plus qualifié qu'un adversaire pour en être l'interprète fidèle. N'est-ce pas aussi une interprétation défectueuse de la métaphysique substantialiste qui en tient M. Binet éloigné ? Nous sommes porté à le croire et pas loin d'espérer que, mieux éclairé, il favorisera entre ses opinions et le péripatétisme des rapprochements plus importants que celui signalé en ce livre.

Outre les grandes lignes, nous devons rapporter quelques pages qui pour être accessoires n'en sont pas moins d'un réel intérêt. Nons relevons une critique importante du mécanisme ; elle s'étaye sur ce principe : la connaissance ne peut dépasser la sensation. Dès lors, pourquoi donner à une des espèces de sensations le privilège de l'objectivité et le refuser à d'autres ; pourquoi les sensations visuelles et tactiles de la grandeur, du mouvement vaudraient-elles plus que celles de l'ouïe, de l'odorat ? A tout prendre, il est aussi absurde d'expliquer une sensation auditive par une sensation visuelle (celles des vibrations aériennes) qu'une vibration visuelle par une sensation auditive ; nous trouvons à ce propos une ingénieuse appréciation des choses en fonction non pas de la quantité, mais en fonction du son. Il nous semble qu'il y a là une argumentation *ad hominem* très serrée ; le mécanisme aura peine à y répondre.

Moins heureuse est la discussion de la définition de la psychologie. Pour M. Binet, la psychologie n'est que l'étude des lois mentales qui s'opposent aux lois de la nature externe, c'est-à-dire l'étude des lois des images disposées de manière à pouvoir servir à une fin, intelligence et finalité étant synonymes. Mais alors en quoi diffère la psychologie de la logique, et en quoi un travail comme celui-ci est-il une étude psychologique ?

La définition de la vérité est encore plus étrange : « la vérité est ce qui, étant jugé convenable, étant perçu réellement, a de plus cette qualité de trouver sa place, sa relation, sa confirmation dans toute la masse des connaissances antérieurement acquises... Je ne croirai pas un fait malgré le témoignage de mes yeux, si cette apparition du fait bouleverserait tout mon système de connaissances ». On ne s'attendait pas à une définition de la vérité aussi systématique de la part d'un expérimentateur qu'on croirait plus disposé à rejeter toutes ses théories qu'à rejeter un fait qui leur ferait pièce. Nous

devons aussi faire remarquer que M. Binet a le triomphe sur le spiritualisme, trop facile ; d'après lui, le fondement du spiritualisme se réduirait au désir de relever la dignité de l'homme, à la crainte du matérialisme et à l'horreur de la mort... C'est un peu sommaire, la démonstration du spiritualisme est plus intellectualiste, moins sentimentale.

L'ouvrage se termine par une recherche de répartition des éléments qui interviennent dans les ondulations nerveuses : celles-ci sont l'œuvre de deux collaborateurs : l'objet qui les provoque et la nature de l'appareil nerveux qui les véhicule. Comme cet appareil reste constant, que l'objet change et que le changement seul est perçu, l'uniforme s'effaçant du champ de la conscience, on peut faire abstraction du mouvement cérébral uniforme de sorte que l'objet seul est perçu : c'est la conscience qui s'applique à ce travail de discernement. M. Binet tire très heureusement parti en cet endroit de la « relativité » de la connaissance, mais il devrait, nous semble-t-il, consacrer quelques lignes à prouver « le transport de l'objet par les vibrations nerveuses ».

Le développement de cette analyse plus que des éloges montrera l'importance que nous attachons à ce petit volume. Pour ne pas partager maintes opinions qui y sont émises, nous n'en croyons pas moins que la lecture de ces pages inspirera d'utiles réflexions et retiendra avantageusement l'attention des psychologues contemporains. G. Simons.

L. Prat, *Le caractère empirique et la Personne. Du rôle de la nolonté en psychologie et en morale.* — Paris, Alcan, 1906.

M. Prat, disciple de Renouvier, reproduit dans cette étude plusieurs des idées de son maître; ces idées ne manquent pas d'acquérir un intérêt nouveau par les développements que l'auteur leur consacre.

Le travail a pour objet de montrer le rôle de la volonté dans la formation du caractère et de ce qui constitue la personne. Le caractère individuel, personnel se forme par la résistance aux influences niveleuses et déprimantes des milieux : cette résistance s'exerce par un acte de volonté dont l'objet est plutôt négatif, et c'est pourquoi on appelle cet acte « acte de nolonté ». Tel est, en deux mots, le résumé de la présente étude. Mais avant de pénétrer dans le cœur même de la question proposée, avant de rechercher comment l'homme se fait, se transforme, il faut savoir ce que l'homme est : l'étude débute donc par un premier chapitre très suggestif sur la connaissance du moi.

Pour M. Prat, le moi qui connaît ne se connaît pas : cette affirmation est radicale et se reproduit plusieurs fois ; le lecteur ne manquera pas d'y mettre les restrictions qu'elle comporte : sans doute, le moi ne se connaît pas de cette science parfaite qui atteint le caractère personnel jusqu'aux moindres replis de sa complexe constitution ; mais s'il ne se connaît pas de cette manière parfaite, c'est, pourrait-on dire, parce qu'il se connaît trop bien ou de trop près : on le sait, l'induction est d'autant plus difficile que les observations sont plus nombreuses et portent sur des faits plus complexes ; il en est ainsi pour la connaissance du moi ; nous connaissons trop de nos actes et des actes trop variés pour qu'il soit aisé d'en dégager les lignes maîtresses de notre caractère, et ces lignes étant comme des formules générales ne pourront rendre compte adéquatement de toutes les contingences individuelles de nos nombreux actes quotidiens ; mais pour cela faudrait-il douter que nous nous connaissions nous-mêmes et que nous puissions nous différencier des caractères des autres individus ?

Pour se connaître, il faut recourir à l'analyse de la multitude des actes qu'il nous arrive de poser. Comme ces actes ne se réalisent que successivement, il incombera à la mémoire de fournir les éléments sur lesquels la connaissance du moi doit s'édifier. L'auteur consacre tout un chapitre d'une dialectique serrée et de réflexions profondes, à la mémoire, le souvenir, l'oubli, le rôle de la volonté dans le souvenir. Il ne nous semble pas, écrit-il en débutant, que les philosophes aient jamais entièrement rendu justice au rôle que joue la mémoire dans la conscience : quand on aura parcouru ce chapitre, on sera convaincu de la justesse de cette réflexion et on reconnaîtra volontiers à l'auteur le mérite d'avoir fait un effort consciencieux pour combler la lacune qu'il signale. Mentionnons, parmi bien d'autres, ces réflexions : c'est parce que l'intelligence ne réussit pas à s'abstraire d'une chose qu'elle voit qu'elle est incapable de revoir ce qu'elle voudrait voir, c'est-à-dire de se souvenir. C'est donc pour ne pas savoir oublier que nous ne pouvons pas nous souvenir... Il n'y a pas plus de souvenir volontaire sans oubli que de volonté sans nolonté. Seulement M. Prat est fort porté à outrer ses thèses : la mémoire, écrit-il, est la fonction maîtresse de la vie mentale ; si on la supprime, tout disparaît, la vie elle-même. Il y a évidemment exagération à prétendre que « nous ne saurions même pas que nous existons si nous ne pouvions nous souvenir ; il serait même impossible de percevoir, car percevoir un objet c'est le distinguer d'un autre, le comparer à un autre qui ne peut nous être présent que par le souvenir » ; une pareille affirmation s'explique

par la théorie relativiste ; mais loin d'en obtenir plus de crédit, elle ne fait que condamner le système dont elle est la conséquence. Qui admettra en effet que pour connaître le fait d'un acte quelconque, il nous soit nécessaire de faire revivre le souvenir d'actes antérieurs? Le rôle que la mémoire et conséquemment le passé jouent dans la préparation de notre avenir, permet la « prévision du passé », expression bizarre et paradoxale, peu heureusement créée pour désigner la conclusion utile tirée de l'analyse du passé.

Se tenant toujours à son point de vue de l'influence des milieux et de la résistance à cette influence, M. Prat étudie l'imagination avec tous ses phénomènes de rêve, de somnambulisme, d'hypnotisme, de génie. C'est ainsi qu'il définit heureusement : le fou est celui qui ne commande pas à ses images, même lorsqu'elles sont incohérentes, parce que ce sont ses images qui le fascinent et l'entraînent à l'action. L'hallucination est un cas de folie à propos d'une image particulière. Le somnambulisme résulte, comme l'état de rêve, de l'attrait que certaines images peuvent exercer sur nous à notre insu. L'état de somnambulisme diffère du rêve en ce que le songeur n'est que spectateur et que le somnambule passe à l'état d'acteur ; les images ne sont pas seulement des représentations auxquelles l'esprit ne résiste pas, mais des moyens d'action qui emportent tout notre être. On le voit, c'est toujours de la lutte entre le moi et le milieu ou les images qui en résultent que dépend notre manière d'être. Mais sommes-nous en état de lutter : sommes-nous libres ou déterminés ?

Sur la discussion du déterminisme et de la liberté, le livre de M. Prat n'apprendra rien à qui connaît le néo-criticisme de M. Renouvier. L'auteur ne fait ici que reproduire la pensée de Lequier : nous ne pouvons être certains de notre liberté ; c'est par un jugement libre que nous croyons à notre liberté. Nous ne discuterons pas cette manière de raisonner basée sur la confusion entre la puissance libre de vouloir et les actes de ce vouloir ; il y a d'ailleurs dans le livre de M. Prat une excellente formule : « l'homme est libre de se demander s'il est libre, écrit-il ; s'il est libre, il n'est pas nécessaire qu'il fasse usage de sa liberté » ; en effet, aussi les actes de la volonté libre sont-ils nécessairement libres ; mais s'il n'est pas nécessaire que l'homme fasse usage de sa liberté, au moins est-il nécessaire pour poser des actes libres, qu'il soit libre, et pourquoi dès lors ne pourrait-on être certain qu'on a une volonté libre ? Au surplus, peu importe au présent sujet la manière dont on se reconnaît libre, il suffit qu'on se reconnaisse le pouvoir de se faire librement. Or ce pouvoir s'obtient grâce à la délibération

par laquelle on se décide à tendre vers un idéal propre et à réagir contre les influences du milieu, de la réalité à laquelle cet idéal s'oppose. Les pages consacrées à cette délibération préparatoire à l'acte libre et à l'état de suspension sont très bien étudiées : ce sont des pages à citation.

Comment la personne, faisant usage de sa liberté, se constitue-t-elle ? D'abord la raison a son énergie propre, c'est la *noérgie ;* cette noérgie crée l'idéal et cet idéal s'oppose à la réalité. Or l'idéal se réalise, parce que la personne peut librement résister à la réalité grâce à sa *nolonté*, et cela parce qu'elle a décidé que la réalité n'est pas la vérité. L'homme sait d'ailleurs mieux ce qu'il doit ne pas faire que ce qu'il doit faire ; l'erreur, l'injustice engendrent la souffrance. Or, dès qu'il souffre, il sait les causes de ses souffrances, il sait ce à quoi il doit résister : et il le peut par la volonté.

C'est moraliser que d'apprendre à résister à l'entraînement et à la vulgarité du milieu : ce moyen de moralisation, le livre de M. Prat l'enseigne très bien et à ce point de vue il sera par tous apprécié ; à ce point de vue moral, il nous eût plu encore davantage s'il se fût abstenu de reproduire des opinions qui ont fréquemment cours aujourd'hui, mais qui montrent bien avec quelle facilité on essaye des théories sans les contrôler par la moindre enquête : ce n'est pas notre sens chrétien seulement, mais l'observation la plus élémentaire qui nous fait protester contre des affirmations comme celles-ci : La charité, l'abnégation, le dévouement, le sacrifice, le don absolu de soi à ceux qui souffrent, toutes passions qui semblent nier l'amour sexuel, ne sont qu'une déviation de cet amour. Il en est de même des amours mystiques ; quelle qu'en soit la pureté, ils sont des manifestations, détournées de leur but naturel, de l'amour sexuel. Nous n'ignorons pas que cette explication de l'amour trouve de la vogue dans certain milieu philosophique ; mais contre l'influence de tel milieu nous faisons appel à la nolonté de l'auteur qui d'ailleurs trouverait fréquemment bénéfice à soumettre ses déductions au contrôle de l'observation, de l'expérience. Laissée à elle-même, la dialectique risque parfois de faire tort.

G. Simons.

H. Taine. Sa vie et sa correspondance. Tome III, 1870-1875. — Paris, Hachette, 1905.

Quoique ce troisième volume de la correspondance de Taine ne réunisse en majeure partie que des lettres se rapportant aux événements passés en France de 1870 à 1875 et qu'à ce chef il soit plus spécialement destiné aux historiens, nous croyons cependant utile

d'indiquer aux lecteurs de cette *Revue* les quelques lettres en lesquelles Taine « malgré les nécessités de l'heure présente, se plaît à revenir à la psychologie en comparaison de laquelle l'histoire lu semble bien froide ».

Dans une lettre du 29 novembre 1870 on lit que, d'après Taine, son ouvrage sur *l'Intelligence* n'était qu'un commencement; « j'écrirai sur la Volonté pour compléter ce que j'ai fait sur l'Intelligence ». Ailleurs (9 sept. 1872) il indique les « nouveautés » de son livre de l'Intelligence : il relate les traits principaux de la philosophie positive : observer et rapporter les faits circonstanciés, pathologiques et physiologiques, supprimer toutes les entités abstraites, concevoir les individus comme une série d'événements, et il termine par cette déclaration sur laquelle il appelle plusieurs fois l'attention dans sa correspondance : si l'analyse que je présente des axiomes *a priori* est vraie, il ne reste plus rien de solide de votre cher Kant, écrit-il à M. Renan ; et le 3 juillet 1873 à Max Müller : « à mon sens, il n'y a point de jugements synthétiques *a priori*, ceux que Kant appelle de ce nom sont des jugements analytiques déguisés ; je les ai pris un à un, pour montrer qu'ils sont analytiques ; comme, selon lui, c'est là le problème principal de la connaissance, vous voyez à quel point mes conclusions doivent s'écarter des siennes ». Dans cette même lettre, il y a un rapprochement entre la théorie de Müller sur l'inséparabilité des mots et des concepts généraux, et la théorie de Taine d'après laquelle les idées ou notions générales ne sont que des signes. Avec Max Müller encore, le 28 juin 1871, il correspond sur la connaissance de l'infini : « Si je ne me trompe, vous croyez que naturellement l'esprit humain, dès qu'il commence à penser, a l'intuition plus ou moins vague de l'infini de l'Être ou plutôt de l'Être parfait, universel, en un mot de Dieu. » En somme, l'homme verrait Dieu sans syllogisme, sans induction, spontanément. Taine engage vivement son correspondant à traiter cette question en psychologue ; mais peu disposé à se ranger à cette opinion ontologiste, il se déclare incliné à croire que l'idée de Dieu comme l'idée de l'infini mathématique, du temps, de l'espace se forme par analyse, abstraction et combinaison.

Une des lettres les plus importantes de ce volume est datée du 19 décembre 1872. Dans son introduction à l'*Histoire de la littérature anglaise*, Taine avait écrit cette phrase malheureuse : « Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre » : on n'avait pas manqué d'y voir une expression analogue aux expressions matérialistes de Vogt et de Moleschott ; dans une lettre au *Journal des Débats*, Taine s'en défend et met son expression au

point : dire que le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, ce n'est pas dire qu'ils soient des produits chimiques comme le vitriol et le sucre ; ils sont des produits moraux que des éléments moraux créent par leur assemblage ; de même qu'il est nécessaire pour faire ou défaire du vitriol de connaître les éléments dont le vitriol se compose, de même pour créer dans l'homme la haine du mensonge, il est utile de chercher les éléments psychologiques qui par leur union produisent la véracité. L'analyse une fois faite, on n'arrive point pour cela à l'indifférence. On n'excuse pas un scélérat parce qu'on s'explique sa scélératesse ; on a beau connaître la composition chimique du vitriol, on n'en verse point dans son thé.

Nous recommandons à qui veut étudier les *Principes de psychologie* de Spencer, la lecture de la lettre du 11 janvier 1873. Dans les termes d'une modération dont Taine ne se départit jamais, il reproche au philosophe anglais plusieurs plagiats ; la précision qu'il met à indiquer les passages qu'il se soupçonne dérobés fait penser que cette affaire le préoccupe, ce qui s'explique d'autant plus naturellement qu'en Angleterre on semblait attribuer à Spencer la paternité des idées de Taine : aussi celui-ci profite-t-il de l'occasion pour signaler entre son système et celui de Spencer des différences sur lesquelles il revient dans une lettre du 6 juillet 1873 : il y fait une brève mais nette critique de plusieurs des idées du philosophe anglais, et plus spécialement de sa théorie de l'Inconnaissable.

Enfin pour être complet, rappelons la lettre du 13 août 1873 adressée à un biologiste et dans laquelle il reconnaît d'une part la « nécessité de l'érudition scientifique » : les expériences et observations positives sont la partie la plus solide de la science et survivent souvent aux théories qu'on édifie d'après elles ; qui les dédaigne est un simple rhéteur ou un faiseur de dissertations vides. Mais d'autre part il revendique les droits de la psychologie à titre de science indépendante ; il est probable que les phénomènes mentaux peuvent se ramener aux phénomènes cérébraux, comme il est probable que la vie se ramène à des phénomènes chimiques et physiques ; mais la distinction entre le chimiste et le biologiste n'en est pas moins essentielle ; de même la distinction entre le biologiste et le psychologue.

Nous croyons pouvoir assurer le lecteur que par ces quelques lignes, il se trouve renseigné sur tout ce que contient d'intéressant pour un philosophe, le troisième volume de la correspondance de Taine.

G. Simons.

M. Gillet, O. P., *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote.* Un vol. de xxv-180 pages. — Fribourg (Suisse), O. Gschwend et Paris, Alcan ; 1905.

« Il existe actuellement, écrit l'auteur dans sa préface, deux sortes d'esprits dont cette étude est appelée peut-être à attirer particulièrement l'attention : les sceptiques de toute nuance, et les mystiques de l'action. Ni les uns, ni les autres, en effet, ne sauraient voir d'un bon œil qu'on cherche encore à restituer à la Morale, le fondement intellectuel dont ils croient l'avoir depuis longtemps dépossédée... A chaque période de l'histoire philosophique, on les voit les uns et les autres, pour des motifs qui leur sont propres, former le parti de « l'opposition » contre le gouvernement de la raison. »

Contre les sceptiques et contre les « mystiques de l'action », l'auteur veut revendiquer les droits de la raison, en établissant qu'elle, seule, est le véritable fondement de la morale. Malgré sa profession de foi nettement intellectualiste, il ne rejette pas, d'une façon absolue, le principe d'évolution, appliqué à la morale ; il reconnaît volontiers que l'emploi *tempéré* de ce principe peut amener à de féconds résultats pour la construction de la science morale. Mais il estime, avec Aristote, que les lois générales, auxquelles conduit l'étude des mœurs, sont absolument immuables, parce qu'elles émanent entièrement de notre nature humaine.

Le chapitre Ier de l'ouvrage est consacré à la critique de provenance des trois ou quatre traités de morale, que l'on a longtemps attribués à Aristote. Le R. P. Gillet passe en revue les travaux qui ont été consacrés à cette question ; les études des historiens les plus récents, Zeller, Boutroux, Ueberweg-Heinze attirent spécialement son attention. Toutefois le docte professeur du Collège dominicain ne se borne pas à souscrire à l'opinion de ces auteurs ; il reprend lui-même la critique des textes, au moins dans les points les plus contestés. Ses recherches personnelles, jointes aux travaux de ses prédécesseurs, l'amènent à cette conclusion, conforme d'ailleurs à celle de la plupart des historiens de la philosophie : l'*Ethique à Nicomaque* est certainement d'Aristote. La *Morale à Eudème*, postérieure à ce premier traité, est l'œuvre d'Eudème ou de quelque autre disciple du philosophe. La *Grande Morale* pas plus que le traité *Des Vertus et des Vices* n'a une origine aristotélicienne.

Le chapitre II traite de la science morale. A l'encontre de M. Lévy-Brühl, dont les théories ont été, ici même, exposées et réfutées

plusieurs fois déjà [1]), le R. P. Gillet défend le caractère scientifique de la morale. Il montre que l'induction aristotélicienne n'a pas autant manqué de rigueur que M. Lévy-Brühl veut bien le dire. En morale, l'abstraction se substitue avantageusement à l'induction complète et à l'induction scientifique, en raison de la nature du fait moral. C'est elle qui donne à la morale son caractère scientifique. « La morale, pour devenir une science, devra partir de l'expérience, et aboutir à des principes généraux, qui expliquent la réalité morale pour la régler. Inductive à son point de départ, elle sera déductive à son point d'arrivée » (p. 57). Les principes généraux, ainsi abstraits de l'expérience, constituent la science théorique de la morale ; mais parce qu'ils rejoignent la réalité morale pour en assurer la rectitude, la morale, en dépit de ses théories spéculatives, est une science pratique, ayant pour fin l'*agir*. Ce qui distingue l'éthique aristotélicienne, c'est le point de vue nettement intellectualiste auquel son auteur s'est placé pour la construire. A l'encontre des autres philosophes grecs, Aristote se dégage des préoccupations morales. Il fait plutôt œuvre d'*intellectuel* que de *moraliste*. Cette science morale pratique est subordonnée à la science politique. Il ne faut toutefois pas perdre de vue que cette subordination de la morale individuelle à la morale sociale, exigée par le finalisme de la philosophie d'Aristote, n'est point une absorption de la première par la seconde. Aristote proclame hautement l'existence d'un droit naturel, universel et immuable, dont le citoyen a le droit et, s'il le peut faire, le devoir de s'autoriser pour résister aux rigueurs et aux injustices d'un droit légal inique.

Etudiant, dans un troisième chapitre, l'activité humaine, seule soumise aux lois de l'éthique, le R. P. rappelle d'abord qu'Aristote considère comme condition indispensable de la moralité, la liberté, dont Socrate et Platon avaient banni le concept de la morale. En quoi consiste la liberté ? « Le moral commence » — par conséquent là seulement il y a liberté — « lorsqu'il s'agit pour l'homme, en vertu de sa tendance naturelle et purement physique au bien en général, d'*aller* aux biens particuliers et concrets où celui-ci s'incarne en se morcelant. Car, c'est ce morcellement lui-même qui fonde la liberté en *émiettant* en quelque sorte, au lieu de l'épuiser d'un seul coup, l'énergie qui nous porte vers le bien en général, et en laissant ainsi à la volonté un certain jeu dans le choix de tel ou tel bien particulier » (p. 110). Nous croyons que le R. P. donne la véritable explication de la liberté. Il ne nous semble pas, toutefois,

1) Cf. *Revue Néo-Scolastique*, août 1904, novembre 1905, février 1906.

qu'on puisse l'attribuer telle quelle au Philosophe. On peut sans doute en tirer les éléments de sa doctrine, mais les ouvrages d'Aristote ne nous montrent pas qu'il a lui-même vu là, la justification de la liberté.

Fidèle au principe fondamental de sa philosophie, l'existence de la finalité interne de chaque être, Aristote devait assigner à l'homme la seule fin qui fût conforme à sa nature raisonnable, l'activité selon la raison. Là est tout le fondement de sa morale. C'est cette activité, l'épanouissement complet et harmonieux des facultés qui constitue le bonheur humain. L'auteur fait remarquer, à très juste titre, qu'il faut entendre le bonheur aristotélicien dans un sens objectif, et ne pas le considérer premièrement, comme un état de jouissance subjective. Le bonheur est essentiellement perfection ; il est la fin de l'homme, et la fin se confond avec la forme, avec toute l'actualisation, toute la perfection qu'un être peut acquérir. Ce bonheur de l'homme, c'est l'opération de sa faculté la plus élevée, l'intelligence, et l'exercice des facultés sensibles, sous la direction de la raison.

Le quatrième et dernier chapitre étudie l'obligation morale. Le R. P. a parfaitement raison d'affirmer qu'Aristote n'a pas rattaché, au moins immédiatement, sa morale à Dieu. A bon droit aussi, il soutient que le beau n'est pas la règle morale ni le fondement de l'obligation, que la morale d'Aristote n'est pas principalement une morale esthétique. Mais l'auteur ne parvient peut-être pas à établir clairement, et d'une façon absolument décisive, que l'*impératif rationnel* d'Aristote impose une véritable obligation morale. Au reste, cette question du fondement de la loi morale est très difficile, et — le conseil est d'Aristote — il faut n'exiger l'exactitude en chaque genre, que dans la mesure où la chose le comporte. D'ailleurs, s'il n'y a aucun doute qu'Aristote ait considéré les préceptes de la morale comme obligatoires, et non pas seulement optatifs, il n'a pourtant pas pris soin d'en préciser les caractères.

Un petit lexique de termes techniques et surtout un précieux index bibliographique complètent avantageusement le volume.

L'ouvrage du R. P. Gillet est une excellente contribution à l'étude de la morale aristotélicienne, qu'il expose sous son vrai jour. Il y met nettement en relief le rôle prépondérant qu'y joue la raison, à l'encontre de la morale des autres philosophes grecs, dont il nous donne, chemin faisant, de brefs mais justes aperçus. Il y montre bien que toute l'activité morale se réduit à l'activité de la raison, et que c'est par rapport à celle-ci que doit se déterminer la valeur morale non seulement du plaisir, mais encore de l'exercice des facultés inférieures et de la possession des biens matériels.

Ecrit en une langue claire, de lecture facile, cet *Essai* établit la supériorité de cette morale qu'Aristote sans doute n'a pas conduite aussi loin que le lui auraient permis ses principes fondamentaux, mais qui, avec ses imperfections, reste encore, de loin, plus précise et plus conforme à notre nature, que tous les systèmes de l'antiquité.

A. Wauthy.

R. P. Jules Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, 9 volumes. — Paris, Beauchesne, 1903-1904.

Nous ne pouvons pas nous étendre longuement sur cet ouvrage. Mais nous croyons devoir signaler à nos lecteurs l'apparition d'un nouveau traité de théologie en langue vulgaire. De plus en plus on se rend compte que dans le cadre de l'apologétique, la place laissée à l'exposé du dogme chrétien était jusqu'ici trop restreinte. La science du dogme était trop considérée comme une science purement ecclésiastique, et l'apologétique se contentait de conduire les laïques jusqu'au seuil de l'édifice doctrinal, sans les inviter à y pénétrer. On a mis davantage en lumière, en ces derniers temps, la valeur des critères internes, et par le fait on s'est trouvé amené à rendre la dogmatique accessible au grand public en lui faisant parler la langue de tout le monde.

L'ouvrage du P. Souben nous paraît appelé à rendre sous ce rapport de réels services. La lecture en est aisée; le style et l'ordonnance, plus oratoires que didactiques, encourageront le lecteur qu'un aspect trop classique effrayerait. Cela n'empêche pas le P. Souben d'avoir livré un travail sérieux. En somme, un bon livre de vulgarisation.

Cependant certaines notions d'abstruse métaphysique auraient demandé un exposé plus dilué. Ainsi la théorie des relations subsistantes dans l'explication du mystère de la Sainte Trinité.

Le P. Souben a tenu à être moderne. Ainsi il a fait une assez large part à l'histoire dogmatique. Il a fait aussi sa part à la philosophie contemporaine, en particulier aux théories de Renouvier sur la déchéance de l'humanité. Mais en matière d'érudition, il est difficile d'écrire agréablement sans sacrifier un peu l'information. Le seul remède serait d'avoir de nombreuses notes ou un petit texte où le lecteur trouverait des renseignements plus abondants. Le P. Souben n'y a pas recouru ; à certains moments il donne ainsi l'impression d'écrire pour un public déjà renseigné. Ailleurs il introduit textes et références dans son exposé, et celui-ci y perd quelque peu.

C'est aussi par un souci de modernisme que l'auteur au troisième volume *(la Création)*, a voulu faire la part très large aux sciences naturelles. Mais pourquoi donner encore une pareille importance à la question du rapport entre les hypothèses cosmogoniques et l'ordre du récit de la Genèse, d'autant plus que l'on semble bien reconnaître « que la solution la plus juste du conflit apparent entre la Bible et la science, c'est d'avouer que la Bible n'est pas un livre de science... » (t. III, p. 122).

En matière d'exégèse, on professe d'ailleurs d'excellents principes. Mais nous ne comprenons pas bien comment l'auteur peut voir dans les divergences accidentelles des récits bibliques une difficulté contre l'inspiration verbale, alors qu'il proclame plus loin : « il n'est pas nécessaire d'interpréter rigoureusement toutes les relations historiques de la Bible » (t. V, p. 124).

Le plan suivi par le P. Souben est synthétique. Dieu, la Trinité, la Création, le Verbe, l'Eglise, la Grâce, les Sacrements, les Fins dernières. Chaque partie forme un fascicule séparé. Nous n'avons eu en mains jusqu'ici que les cinq premières parties. La suite de l'ouvrage sera, nous n'en doutons pas, à la hauteur du début.

LÉON NOËL.

ABBÉ J. MARTIN, *L'Apologétique traditionnelle*. Tome I : *Les cinq premiers siècles*. Tome II : *Du septième siècle au dix-septième siècle*. Deux volumes in-12. — Paris, Lethielleux.

M. Martin a voulu faire l'histoire des méthodes apologétiques, afin de dégager de cette histoire une méthode qui serait vraiment *la* méthode, celle que tous les siècles auraient employée pour ramener les âmes à la foi. Nous n'avons pas eu en mains le troisième volume qui doit traiter du XVIIe siècle et qui, sans doute, fera une large part à l'étude de Pascal. A la lecture des deux premiers, la méthode cherchée semble se manifester avec une saisissante unité, depuis saint Justin jusqu'au cardinal de Lugo. Les textes accumulés par M. Martin sont des plus intéressants, nous ne pouvons que rendre hommage à son érudition. Mais tout cela est-il bien démonstratif ? Nous regrettons d'abord que les textes ne soient donnés qu'en traduction, car les nuances sont si facilement atténuées ou renforcées au gré des préférences du traducteur. Ensuite n'eût-il pas fallu éclaircir certains passages par d'autres qui en auraient fortement diminué la portée ?

Que tous les auteurs aient soutenu la liberté de la foi, c'est ce qui n'étonnera personne. Que tous aient pensé que cette liberté

devrait s'expliquer à la manière dont de Lugo l'a comprise, c'est une tout autre question. Nous doutons bien que ce fût la pensée de saint Thomas. La foi doit être libre, elle doit aussi être raisonnable ; pour cela il faudra toujours que l'on puisse démontrer rationnellement qu'il y a lieu de croire. Si la foi est libre, ce peut être souvent à cause des dispositions où il faut se mettre pour percevoir cette démonstration qui différera toujours d'une démonstration mathématique, mais ce ne peut être là le motif essentiel. L'obscurité intrinsèque des mystères fournit une explication suffisante et universelle.

Quant à la théorie de saint Augustin sur la « connaissance naturelle », elle a peut-être quelque rapport avec les idées et les expressions non moins platoniciennes que l'on retrouve chez d'autres auteurs. Mais l'interprétation, conciliante comme toujours, qu'en donne saint Thomas, ne compromet en rien le principe idéogénique de la *tabula rasa*. Et il en résulte que saint Thomas, avec raison sans doute, dit tout autre chose que saint Augustin.

Quant à la distinction assez vague entre la connaissance intellectuelle et la connaissance du monde extérieur, nous n'en voyons guère l'intérêt apologétique.

En somme, M. Martin a accumulé des matériaux intéressants, mais l'interprétation qu'il en donne est un peu hâtive et trop systématique. LÉON NOËL.

ADHÉMAR D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*. Un vol. in-8° de XVI-535 pp. — Paris, Beauchesne, 1905.

Voilà un ouvrage que l'on signale avec plaisir, à l'honneur de la science catholique. Le livre de M. d'Alès fait partie de la *Bibliothèque de théologie historique* publiée sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris. Il y figure honorablement à côté des beaux ouvrages dont M. Turme a enrichi cette nouvelle collection, témoignage entre tant d'autres de l'admirable activité scientifique qui règne en ce moment dans les milieux théologiques de France.

M. d'Alès est historien, il a le sens historique exact, c'est une qualité qui n'est pas encore banale. Nous ne pouvons aborder ici les problèmes théologiques que soulève l'étude de Tertullien. Bornons-nous à toucher la méthode apologétique du célèbre Docteur. On a souvent abusé de la fameuse formule : « Credo quia absurdum », qui d'ailleurs n'a jamais été écrite. Il est vrai que l'équivalent se trouve dans la phrase : « prorsus credibile est, quia ineptum est ; certum est, quia impossibile ». Mais le sens est très spécial. A des chrétiens,

d'ailleurs convaincus de la vérité de leur foi, Tertullien rappelle qu'ils ne doivent pas raisonner les mystères. Le mot a l'exagération déclamatoire qui plaisait aux Africains, mais jamais Tertullien n'a songé que croire ne fût pas raisonnable. Bien au contraire, il s'attache à conduire à la foi par un raisonnement des plus serrés, et il ne craint pas de dire que ce raisonnement doit convaincre.

Intéressante aussi la théorie du « testimonium animae naturaliter christianae ». M. d'Alès montre très bien l'origine de cette idée, sa portée exacte et ce qu'elle a d'outré. Saint Thomas a donné ici la solution définitive : l'âme témoigne naturellement en faveur de certaines vérités dont l'évidence se manifeste à l'intelligence exempte de préjugés. Telles l'existence de Dieu, les vérités qu'on a appelées naturelles. LÉON NOËL.

Die Physik Roger Bacos. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, vorgelegt von SEBASTIAN VOGL. — Erlangen, 1906.

Ce livre est une importante contribution à l'histoire des sciences au moyen âge. On y trouve exposées pour la première fois dans leur détail, les théories physiques de celui que Helmholtz appelait la plus grande incarnation scientifique du moyen âge. Ce travail de 105 pages est copieusement documenté et mené avec méthode. Une première partie a pour objet la formation scientifique *(Bildungsgang)* de Bacon ; l'auteur y consacre quelques notes intéressantes aux maîtres et amis du célèbre franciscain. La seconde partie de l'ouvrage passe en revue les sources diverses où Bacon a puisé : sources grecques, latines, arabes. Celles-ci sont naturellement les plus nombreuses. On connaît, en effet, la prédilection particulière de Bacon pour les Arabes. Enfin, dans une troisième et dernière partie, M. Vogl nous donne un exposé fidèle et objectif des vues scientifiques du Docteur admirable, et traite successivement de la perspective, de l'optique, de la catoptrique et de la dioptrique, de la théorie des miroirs, de l'arc-en-ciel, de la chaleur, de l'acoustique, de la mécanique, du magnétisme et de l'électricité.

Au sujet des vues « prophétiques » de Bacon sur les découvertes scientifiques modernes, l'auteur fait remarquer qu'elles ne sont pas uniquement propres à Bacon. Ainsi, on peut retrouver l'idée des bateaux et voitures automobiles chez un des maîtres les plus estimés de notre docteur, Petrus Peregrinus, qui déjà rêve la construction d'un « *perpetuum mobile* ».

Bien que les connaissances de Bacon reposent — comme celles de tous les scolastiques d'ailleurs — sur la science des anciens et celle des Arabes, il serait souverainement injuste de le regarder

comme un simple compilateur. Mais son principal mérite et son plus grand titre de gloire est d'avoir reconnu la caducité des systèmes scientifiques de son époque et d'avoir exposé avec force et avec clarté la vraie méthode des sciences naturelles, qu'il a baptisées heureusement du nom de « sciences expérimentales ».

J'ajouterai, en terminant, que le livre de M. Vogl se recommande encore par une littérature très abondante des sources et travaux modernes sur l'histoire des sciences au moyen âge. En outre, il a mis particulièrement à profit les nombreux et savants travaux de M. le professeur Wiedmann sur la culture scientifique chez les Arabes avant le XIIIe siècle. P. HADELIN, cap.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

JULES PACHEU. — Du Positivisme au Mysticisme. Etude sur l'inquiétude religieuse. Paris, Bloud, 1906.

HENRI BRÉMOND. — Newman. La vie chrétienne. Paris, Bloud, 1906.

HENRI BRÉMOND. — Newman. Essai de biographie psychologique. Paris, Bloud, 1906.

ALBERT LECLÈRE. — Le Mysticisme catholique et l'âme de Dante. Paris, Bloud, 1906.

L. GOLDSCHMIDT. — Baumanns Anti-Kant. Gotha, Thienemann, 1906.

P. RUPERTO, M. DE MANRESA. — Libro de la Conception Virginal atribuido al Bto Raimondo Lull. Barcelona, Subirana Hermanos, 1906.

ABBÉ MARTIN. — L'apologétique traditionnelle, II et III. Paris, Lethielleux.

G. UPHUES. — Kant und seine Vorgänger. Berlin, C. A. Swetschke und Sohn, 1906.

ELOY BULLON. — Los Precursores espanoles de Bacon y Descartes. Salamanca, 1905.

ED. SELER, etc. — Mexican and Central american antiquities calendar, Systems and History. Smithsonian Institution, Washington, 1904.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution 1904. Ibidem.

J. MAUSBACH. — Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf. Gladbach, Verlag des Volkvereins, 1906.

J. MAUSBACH. — Die Stellung der Frau im Menschheitsleben. Idem.

C. WILLEMS. — Institutiones philosophicae. Vol. I continens Logicam, Criticam Ontologicam. Treveris, Ex officina ad S. Paulinum.

J. L. JANSEN. — Geschichte und Kritik im Dienste der « Minus probabilus ». Paderborn, F. Schöningh.

DE REGNON. — La métaphysique des causes. 2e éd. Paris, V. Retaux.

(Voir suite Couverture, 3me page.)

IX.

NÉCESSITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Il peut paraître étrange, ou du moins grandement téméraire, que l'on ose parler de métaphysique à des esprits quelque peu désorientés par une longue période de criticisme et de positivisme, et qu'on vienne défendre ses droits dans un siècle qui a semé à son endroit tant de défiances et de soupçons. N'a-t-on pas répété sur tous les tons que la métaphysique est morte, que la science positive a recueilli son héritage, et qu'il est désormais impossible de galvaniser ce cadavre ? Sans doute les siècles qui nous ont précédés avaient élevé un édifice en apparence imposant et magnifique, et dans cette construction le péripatétisme avait joué un rôle considérable ; mais ce n'était là, en définitive, qu'un château aérien qui s'est effondré sous la première poussée de la critique issue du kantisme. Ce qu'on avait pris autrefois pour un corps compact et admirablement organisé n'était en réalité qu'un rêve d'imagination, qu'un fantôme qui s'est évanoui au regard d'une observation attentive et consciencieuse. Métaphysique ! vieux mot qui a longtemps exercé sur les esprits un irrésistible ascendant, qui a séduit tant de générations de penseurs, et les a tourmentées par des mystères qu'elle tenait pour ainsi dire suspendus sur leur tête. Mais aujourd'hui l'esprit scientifique s'est soustrait à ce pénible cauchemar, a renversé l'idole de son superbe piédestal et montré que le dieu qu'on avait longtemps adoré n'est qu'une ombre, qu'une illusion. Tel est l'arrêt que nous entendons chaque jour. Devons-nous

accepter un pareil verdict et nous résigner à la déchéance de la métaphysique ? Je ne le crois pas ; bien plus, je suis profondément convaincu du contraire. C'est pour montrer l'existence de la métaphysique, sa nécessité, sa raison d'être dans la constitution de la philosophie et de la science que j'écris ces pages. Pour nous, nous aimons le déclarer dès le début, la métaphysique est le couronnement, le sommet de la philosophie, à tel point qu'une philosophie sans métaphysique serait un corps sans tête, un tronc sans branches, bien plus, elle cesserait d'être une *philosophie,* c'est-à-dire une *explication.*

I.

Durant le siècle qui vient de finir, la métaphysique a subi bien des attaques et a été exposée à de nombreux assauts ; pour venir d'ennemis au tempérament et à la tactique divers, ces attaques n'en étaient que plus redoutables, précisément parce qu'elles faisaient plus d'impression sur l'esprit de la masse et qu'elles semblaient indiquer que la forteresse a bien des parties faibles. Le public s'habituait quasi naturellement à croire que, puisque la métaphysique était attaquée de tant de côtés à la fois, elle présente beaucoup de points vulnérables. Faire en résumé l'historique de ces attaques est une tâche qui s'impose dans un travail de ce genre et qui ne peut manquer d'intéresser ceux qui désirent connaître les différentes crises qu'a traversées la métaphysique, et dont elle est sortie victorieuse.

Par une étrange fatalité, qui se reproduit d'ailleurs assez souvent dans l'histoire de la pensée humaine, Kant, esprit foncièrement métaphysique, peut-être le plus grand métaphysicien depuis Leibniz et Malebranche, devait porter des coups terribles à la métaphysique. S'il nous était permis d'employer une comparaison, qui a tout l'air d'un paradoxe, nous dirions volontiers que le philosophe de Kœnigsberg s'est servi jusqu'à un certain point de la métaphysique dans

ce qu'elle a de plus profond pour notre esprit et dès lors de plus obscur pour battre en brèche la métaphysique. Doué d'une étonnante pénétration, critique impitoyable, expert dans l'art de manier les idées, Kant a en quelque sorte dépensé toute sa vie, et dans un dur labeur, à établir que la métaphysique rationnelle — et il n'y en a pas d'autre — est impossible. Mais de quelle façon a-t-il miné, sapé la métaphysique ? Non assurément de parti pris, ni par préjugé, ni par une espèce d'instinctive aversion contre tout ce qui dépasse les sens, puisque le but qu'il se proposa au point de départ de ses recherches, ce fut précisément de mettre les grandes vérités définitivement à l'abri du scepticisme, dont la philosophie de Hume avait été la plus brillante et la plus séduisante expression. Kant signa l'arrêt de mort de la première des sciences humaines en déclarant son objet inconnaissable, inaccessible à la raison. Une science n'est possible qu'à la condition que son objet puisse être connu. En affirmant que l'objet de la métaphysique est inconnaissable, bien qu'il existe, Kant la rayait du cadre des sciences rationnelles. On connaît le hardi procédé du philosophe de Kœnigsberg : c'est une sévère critique de toutes les idées, de toutes les données de la philosophie ; il entreprend de soumettre au plus rigoureux examen tous les problèmes de la philosophie qui avaient jusqu'alors comme constitué le domaine de la spéculation métaphysique, et le résultat de cet examen c'est que le *noumène* est inconnaissable, parce qu'il nous est impossible de franchir la sphère des phénomènes. Ce n'est pas que Kant ne sentit le vide qu'il avait fait autour de lui ; et ce vide, il s'empresse de le combler en faisant appel à la raison pratique. Mais ceux qui, après lui, ont été les continuateurs de sa pensée et ont vécu de son esprit, ont vu dans cette manœuvre un procédé injustifié, ont accusé le maître de timidité, s'en sont pris aux vieux préjugés religieux qu'il avait puisés dans le protestantisme,

et ont achevé l'œuvre de destruction en expulsant la métaphysique de l'asile qu'elle avait trouvé dans la vie pratique.

Le positivisme déclare la métaphysique incompatible avec sa méthode et ses procédés. Nul n'ignore que le positivisme — et c'est là la raison d'être de son nom — n'admet dans la recherche scientifique que le procédé expérimental. La conclusion se dégage aisément : nous ne connaissons que les objets d'expérience, les objets qui affectent directement nos sens ; mais les objets métaphysiques, par leur nature, dépassent l'expérience et ne tombent pas sous les sens ; dès lors, il est inutile de s'en occuper. Ce serait contraire à toutes les règles de la science que de courir après cette chimère. Le positivisme rejette donc la métaphysique au nom des lois psychologiques qui régiraient la connaissance humaine.

Le phénoménisme a aussi supprimé la vraie métaphysique en supprimant son objet : le noumène, la substance, l'absolu. A l'entendre, en nous et en dehors de nous, il n'y a que des phénomènes qui s'enchaînent et se suivent avec une inflexible régularité, une inéluctable nécessité ; au delà des phénomènes c'est la mort, c'est le néant. — C'est à cette conception qu'il faut rattacher la philosophie de Taine. L'auteur de l'*Intelligence* et des *Philosophes classiques* s'est efforcé, par de pénétrantes analyses, de démontrer le caractère illusoire des idées générales, des notions abstraites ; pour lui une idée générale n'est qu'un résidu d'images, une note identique que nous découvrons dans un certain nombre d'images particulières ; l'idée générale ne se forme pas par une abstraction de l'esprit sur les matériaux sensibles dont il dégage l'essence commune à tous les individus d'une espèce ; elle s'obtient par la constatation empirique de certains caractères dans une masse de choses concrètes et individuelles ; pour le dire d'un mot, les idées générales ressembleraient aux caractères qui sont le principe des

classifications des zoologues et des botanistes. D'autre part, sans idées générales, au sens strict du mot, il n'y a pas de métaphysique possible, car c'est surtout à la métaphysique, qu'il avait peut-être en vue, que s'applique le fameux axiome d'Aristote : *Scientia est de necessariis et de universali*. La suppression des idées générales entraîne celle de la métaphysique.

II.

Pour prouver directement la nécessité de la métaphysique, il serait nécessaire d'entrer dans de longs développements. Comme nous faisons un travail de synthèse, nous ne pouvons pas songer à entreprendre une exploration de tout le domaine qui s'ouvre devant nous. Nous nous bornerons à deux considérations qui, par leur généralité, embrassent en quelque sorte tout ce qu'il serait possible d'utiliser en détail.

La métaphysique joue un rôle *normatif*, parce qu'elle systématise et coordonne toutes nos connaissances. La science, prise dans sa vaste complexité et dans ses multiples aboutissants, est, non un amas de poussière ou d'atomes, mais un corps cohérent et parfaitement organisé. La principale fonction de l'esprit humain consiste précisément à ramener, par des généralisations de plus en plus extensives, toutes les sciences humaines à l'unité, ou du moins à dégager certaines idées universelles qui nous permettent de les grouper et de les relier les unes aux autres. Tant que l'on n'a pas mis en lumière ces points de jointure, tant que l'on n'a pas découvert les moyens d'établir ces liaisons, on ne peut se flatter d'avoir réalisé ni la systématisation ni la coordination des diverses sciences. Et cependant notre esprit tend irrésistiblement à l'unité dans l'élaboration des connaissances. Il appartient précisément à la métaphysique de fixer les notions communes qui régissent tout le domaine du savoir, et relient les divers systèmes de connaissances. Supprimez la métaphysique, et

vous écartez le ciment qui relie les pierres de l'édifice, et vous détruisez la vie qui unit et anime les membres de l'organisme.

Mais ce n'est pas tout : la métaphysique couronne aussi majestueusement l'édifice scientifique, en découvrant la dernière raison des choses ; en d'autres termes, elle est *explicative ;* elle est la clef même de la science. On a beau dire ; on a beau protester : nous ne pouvons ni modifier les problèmes que nous pose la science, ni changer la nature et les conditions de la réalité, ni supprimer le nécessaire, l'indispensable au système des faits et des lois. Nous sommes comme saisis dans un enchaînement, et cet enchaînement nous force à aller toujours plus loin, à monter toujours plus haut jusqu'à ce que nous arrivions au dernier terme d'où tout découle et où tout aboutit. Les problèmes que se pose notre esprit en présence des données de la nature demandent une solution, vraie ou fausse, certaine ou probable, n'importe, mais ils en demandent une ; nous avons soif d'explication. Cette explication s'impose : elle est naturelle, elle est légitime, car, absolument parlant, elle est possible. Et la réalité, pourrait-on la supprimer ? Je n'ignore pas que l'on s'efforce de toute façon de la mutiler, de la dénaturer, de la réduire le plus possible pour échapper aux étreintes de la metaphysique ; mais c'est une vaine tentative. On a beau vouloir l'emprisonner dans de trop étroites limites, pour ne laisser plus de place au complément métaphysique ; la réalité proteste contre de pareilles prétentions et brise invinciblement les chaînes qu'on voudrait lui imposer ; elle nous déborde, nous dépasse, et, en nous dépassant, laisse entrevoir au delà des limites de l'expérience de vastes régions où l'esprit seul peut pénétrer, que lui seul peut explorer. Or, si nous prenons la réalité telle qu'elle nous apparaît, nous nous apercevons immédiatement qu'elle sollicite notre esprit, le provoque à chercher des explications et l'entraîne fatalement au delà des données empiriques. Le principal caractère de la réalité cosmique, c'est qu'elle ne se suffit

pas à elle-même ; elle porte d'évidentes marques d'insuffisance, et ce caractère d'insuffisance nous conduit fatalement à lui chercher ailleurs un point d'appui, une raison d'être, quelque chose, en un mot, qui la rende intelligible. C'est là précisément l'explication métaphysique, parce qu'elle cherche dans l'invisible la raison d'être du visible, dans l'insensible la raison d'être du sensible, dans le spirituel la raison d'être du matériel, dans le transcendant la raison d'être de l'empirique. La réalité qui attire tout d'abord notre attention, celle qui compose le monde dont nous sommes et dont nous faisons partie, est en elle-même contingente ; cette contingence éclate de toutes parts et enveloppe complètement les choses de ce monde : elle apparaît dans la finitude et la limitation de la réalité cosmique, dans les innombrables imperfections de cette même réalité, dans les multiples changements qu'elle subit à tout moment, dans la permanente instabilité où elle se meut. L'analyse de ces caractères nous prouve jusqu'à l'évidence qu'elle suppose un Être supérieur qui échappe à toutes ces contingences, à toutes ces imperfections, et que nous appelons l'Être nécessaire. Cet Être contient précisément la raison d'être de ce monde, et en y arrivant par les inférences de notre raison, nous ne faisons en somme qu'expliquer la réalité qui nous enveloppe. Nous sommes, dès lors, des métaphysiciens ; nous faisons de la métaphysique. Comme on le voit, la métaphysique est ainsi une simple explication, et dès lors nous avons le droit de déclarer au début de cette considération qu'elle est une science explicative. — De plus, la science, qu'on le veuille ou non, ne peut s'arrêter ni dans le *contingent*, ni dans le *fini*, ni dans l'*imparfait*, ni dans le *changeant ;* elle peut, elle doit même y faire une halte pour s'assurer un solide point de départ ; mais elle ne saurait s'y fixer ; ce sont des étapes qu'elle traverse, des lieux de passage, si l'on peut ainsi parler, qu'elle ne peut éviter ; mais ce n'est pas là qu'elle peut trouver son point d'arrêt et son assiette définitive. Pour trouver le terme de son évolu-

tion, de ses ascensions, elle doit aller plus loin et aboutir fatalement au nécessaire qui, contenant la dernière raison d'être et donnant la dernière et suprême explication des choses, arrête la science dans son mouvement, constitue le dernier terme de son progrès parce qu'il répond à la dernière question qu'elle puisse se poser : *Pourquoi* et *comment ?* De là il est facile de conclure qu'une science qui voudrait se passer de la métaphysique, devrait forcément renoncer à expliquer le monde et se renierait elle-même, parce qu'elle cesserait d'être la science, c'est-à-dire un continuel effort, une incompressible tendance vers l'explication. Sans doute, on nous a promis de temps à autre, et il n'y a pas longtemps encore qu'on a renouvelé cette promesse avec un grand retentissement, on nous a promis, dis-je, d'expliquer l'énigme et la fin des choses par la simple mise en œuvre des sciences expérimentales, et en se passant des services de la métaphysique. Mais ces promesses sont restées de simples promesses ; la réalisation est lente à venir, et je crois pouvoir affirmer, sans crainte d'être démenti par les événements, qu'elle se fera attendre encore. Si c'est en cela que l'on eût fait consister la *banqueroute* ou la *faillite* de la science, on eût été dans le vrai absolu et l'on eût énoncé un fait qui saute aux yeux de tout le monde. Malheureusement, en parlant de la banqueroute de la science, on semble avoir un peu trop élargi son domaine, et ceux qui, pour répondre à ce grief, ont exalté les conquêtes de la science, lui ont attribué des mérites qu'elle n'a pas, qu'elle n'a jamais eus et qu'elle n'aura jamais.

III.

La métaphysique existe : la métaphysique est nécessaire à tel point que *philosophie*, pris dans sa haute signification, et *métaphysique* sont, rigoureusement parlant, deux termes synonymes. De cette vérité nous venons d'esquisser la démonstration directe et positive. Si, désertant ce terrain, nous suivons les travaux et analysons les tendances des

ennemis de la métaphysique, de ceux qui lui refusent tout droit, même le droit à l'existence, nous constaterons que tout en prenant cette attitude d'intransigeante opposition, ils font consciemment ou inconsciemment de la métaphysique, tant est irrésistible le besoin que nous en avons. Ce sera là comme la contre-épreuve de la proposition que nous voulons établir.

*
* *

Commençons par le positivisme, non pas parce qu'il est le plus ancien, mais parce qu'il se donne comme l'adversaire le plus irréductible et le plus intraitable. Or le positivisme renferme la métaphysique dans le principe même qui lui sert de base et de point d'appui. Il commence par déclarer que le savoir humain se limite aux faits constatables par l'expérience. Mais délimiter la sphère du savoir humain, et, non seulement la délimiter, mais élever à la hauteur d'un système notre prétendu mode de connaître, qu'est-ce autre chose sinon faire de la métaphysique ? Car en établissant cette théorie générale de la connaissance humaine, on sort du terrain des faits pour entrer dans celui des principes et des idées ; c'est-à-dire, on sort du positivisme pour entrer dans le rationalisme, qui est justement le domaine de la métaphysique. Quand a-t-on constaté positivement que notre connaissance doit se limiter aux faits empiriques ? Et lorsqu'on ajoute avec le sensualisme dont le positivisme n'est qu'une légère et à peine discernable modification, ou plutôt la naturelle conclusion, lorsqu'on ajoute, dis-je, en se réclamant de Locke ou de Condillac, que nous ne pouvons pas dépasser la sphère du sensible parce que nous ne disposons que d'une connaissance sensitive, ne propose-t-on pas de nouveau une théorie sur la nature de la connaissance humaine, et par conséquent ne se heurte-t-on pas à la métaphysique ? Car jamais l'expérience n'a montré que, au-dessus de la perception des sens, il n'existe pas d'autre connaissance, une connaissance d'ordre

plus élevé, qui pénètre dans un monde abstrait et idéal. Et si cela n'est pas un fait d'expérience, en vertu de quel droit le proclame-t-on ? On le proclame par une vue de l'esprit, fausse sans doute, mais qui n'en est pas moins une vue de l'esprit, c'est-à-dire une donnée genérale ; et cette vue intervient ainsi avec beaucoup d'à-propos pour introduire dans le système vacillant un élément plus stable, l'élément métaphysique.

Le positivisme, dans la constitution de la science, est partisan convaincu du déterminisme universel ; non seulement il en est partisan, mais il le regarde comme une de ses conquêtes, comme un de ses titres de gloire. Ce serait l'incomparable honneur de la méthode positive, imaginée avec éclat par Auguste Comte, d'avoir entrevu et formulé ce grand principe : le déterminisme universel. Je ne m'occupe pas pour le moment de savoir ce qu'il y a de vrai et de juste dans le déterminisme considéré comme système, ni quelles sont ses attaches avec le positivisme ; je me borne simplement à constater qu'en formulant le déterminisme scientifique, le positivisme se contredit et il se contredit précisément parce qu'il fait de la métaphysique. Qu'est-ce donc que le déterminisme, dans sa partie syncrétiste et vraiment compréhensive, dans ce caractère de généralité qui lui donne la valeur d'un système régissant toute la nature ? Évidemment ce n'est pas les faits pris isolément et détachés les uns des autres, car dans ce cas nous n'aurions qu'une poussière voltigeante dans le temps et dans l'espace, et ce n'est pas avec de la poussière qu'on peut construire un édifice, ni avec des membres séparés qu'on peut composer un corps ; le déterminisme s'affirme comme un système en soutenant que tous les phénomènes sont nécessairement liés les uns aux autres, qu'ils se déroulent fatalement, que le conséquent a sa raison d'être dans l'antécédent ; c'est juste ce lien secret et mystérieux qui relie les phénomènes entre eux et qui, les reliant, en fait les anneaux d'une chaîne continue et régulière qui constitue le déterminisme scien-

tifique ; mais ce lien quand l'a-t-on constaté empiriquement? Ce n'est pas un fait, ce n'est pas un objet sensible, et dès lors il échappe aux prises de la science positive. Comment donc l'a-t-on dégagé et formulé ? Par le besoin d'explication inné à tout esprit. On s'est trouvé dans la nécessité d'expliquer la régularité, l'invariable succession des phénomènes, en un mot de dégager de la trame des faits l'aspect intelligible, et par suite on a été conduit à introduire ce lien caché, qui est un élément métaphysique. De la sorte, en faisant un accroc à la logique du système on a donné à ce même système un peu de cohésion et de symétrie.

Cette inconsciente perspective de la métaphysique se manifeste aussi chez tous les adeptes et les représentants autorisés du positivisme contemporain. Spencer, qui a été incontestablement le positiviste le plus en vue, dont la méthode scientifique affecte de ne vivre que de données empiriques et de ne marcher que sur la trace des faits, Spencer est peut-être le plus grand métaphysicien depuis Hegel et Rosmini. Si l'esprit métaphysique croise l'esprit synthétique, et si c'est le propre de la métaphysique de ne se plaire que dans les vastes systématisations, dans les constructions scientifiques larges et compréhensives, on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que le philosophe anglais, quoi qu'il en veuille, est de la famille des grands métaphysiciens. Nul esprit n'est plus synthétique que le sien, nul n'embrassa de plus vastes horizons. N'a-t-il pas eu la hardiesse d'enfermer toute la création dans un phénomène unique, et n'a-t-il pas fait de prodigieux efforts pour la plier à cette loi de fer et la forcer à entrer dans ce moule inflexible, qui s'appelle l'évolutionnisme ? Tout dans la création s'explique par là : à partir du phénomène le plus élémentaire et le plus simple, comme la chute d'une feuille d'arbre ou le mouvement d'un brin d'herbe, jusqu'au plus parfait et au plus compliqué, comme la pensée et la conscience, tout n'est que le résultat, une étape d'un évolutionnisme absolu, dont les deux grands facteurs sont l'inté-

gration et la désintégration. Comme on le voit, c'est enfermer dans une formule algébrique, c'est condenser toute la réalité dans une donnée synthétique d'une extrême simplicité, et c'est là sans contredit, si les idées ont un sens, un vaste système de métaphysique. Irons-nous de l'autre côté de l'Atlantique, où le positivisme a pris un nouveau nom, et s'appelle l'*Agnosticisme ?* Nous y surprendrons les mêmes tendances, les mêmes aspirations. Quel est en effet le dogme fondamental de l'agnosticisme ? Comme son nom l'indique clairement, c'est que l'absolu est inconnaissable, et que nous n'en pouvons rien savoir. La poursuite de l'idéal qui nous tourmente serait donc la poursuite d'une chimère. Mais ce dogme fondamental n'est-il pas un principe de métaphysique, et n'est-ce pas se conduire en métaphysicien que de déclarer l'absolu inconnaissable ? C'est un système qu'on construit, et ce système plonge dans les entrailles de la métaphysique. L'agnosticisme est la métaphysique négative par rapport à la métaphysique positive ; il est la métaphysique de l'ignorance vis-à-vis de la métaphysique de la science.

Et la tendance générale de presque tous les savants modernes, qui se réclament plus ou moins de la science expérimentale, n'est-elle pas une impulsion métaphysique, un élan spontané vers la région de l'idéal ? Personne n'ignore que la masse des savants contemporains, physiciens, chimistes, biologistes, vise à construire une vaste synthèse dans laquelle rentreraient, par la réduction à l'unité, tous les phénomènes, toutes les lois et toutes les forces de la nature, aussi disparates qu'ils semblent de prime abord. Cette hypothèse, qu'on s'efforce de plus en plus de transformer en théorie scientifique par une longue suite d'expérimentations, est connue sous le nom de « l'unité des forces physiques ». Ce qu'on regardait autrefois comme des forces essentiellement distinctes et irréductibles, électricité, chaleur, lumière, magnétisme, sonorité, perdent leur prétendu caractère spécifique pour devenir des mani-

festations diverses, de multiples applications d'une force unique et identique ou, peut-être moins que d'une force, d'un mouvement d'atomes. D'autres, plus hardis et plus simplistes, ont voulu aller encore plus loin. Ce n'était pas tout d'avoir ramené à l'unité les forces physiques et chimiques, ce qui est possible, voire même probable ; on s'est aussi efforcé, ce qui est impossible, de ramener les forces physiologiques et vitales aux physico-chimiques, et en dernier lieu les forces intellectuelles aux physiologiques. Ainsi les différents ordres de forces cesseraient d'exister ; c'est prendre à rebours le système de Spencer, en faire l'épreuve résolutrice : les résultats sont à peu près les mêmes ; qu'il nous suffise d'avoir constaté le fait. Nous concluons : toutes ces tendances sont, au fond, des tendances métaphysiques : tous ces efforts convergent vers la solution métaphysique, et tous ces savants sont dominés par l'idéal métaphysique qui agit sur leur esprit sous la forme d'unification.

*
* *

Le kantisme est-il parvenu à secouer le joug de la métaphysique ? En aucune façon. J'ai déjà noté, et c'est l'appréciation de tous les grands historiens de la philosophie de ce siècle, que Kant fut un des plus profonds métaphysiciens des temps modernes par l'envergure des aperçus et la systématisation des idées. Il croyait sincèrement à la métaphysique, puisqu'il n'entreprit ce long travail de critique, qui a exercé une si puissante attraction sur les esprits de notre temps, que pour la mettre à l'abri des coups du scepticisme dont Hume avait utilisé toutes les ressources, tout comme les ingénieurs militaires construisent de grandes fortifications autour d'une place pour la rendre imprenable. Et dans toutes ses recherches et ses spéculations, il fit de la métaphysique, non sans doute de la même manière qu'Aristote, saint Thomas et Leibniz, non de la métaphysique

didactique, si l'on veut, mais de la métaphysique *critique ;* le but fut le même ; seule la méthode diffère. N'a-t-il pas posé, agité tous les problèmes de la métaphysique transcendante, et à chacun de ces problèmes n'a-t-il pas donné une solution, fausse pour ceux qui croient à l'éternelle efficacité des théories scolastiques, juste pour les kantistes, critiquable et discutable pour les philosophes indépendants ? Ces problèmes, peu de philosophes les ont soumis à une analyse aussi minutieuse que le solitaire de Kœnigsberg. Le résultat de ses recherches fut vain, problématique même pour l'avenir des idées, et leurs fruits furent peut-être inefficaces, mais il n'en reste pas moins vrai que Kant, malgré lui, fut obsédé par le spectre de la métaphysique.

Et cette métaphysique, qu'il avait sans ménagement aucun expulsée de la raison pure, ne l'a-t-il pas reléguée dans la raison pratique? Les trois grandes vérités, Dieu, la liberté, la vie future, il les posa comme certaines, indiscutables, à titre de postulats de la morale. Sans doute, je n'irai pas jusqu'à dire que pour la psychologie kantiste il y ait là une flagrante contradiction, car pour Kant le criticisme sceptique et le dogmatisme métaphysique sont l'œuvre de deux raisons, de deux facultés différentes ; mais il est à tout le moins étrange de supposer que dans l'homme il puisse exister une si profonde antinomie entre la théorie et la pratique, et que la morale soit en conflit avec la métaphysique. Kant a-t-il vu cette fausse position ? Peut-être ; mais les droits de la métaphysique durent parler trop haut à sa raison, et c'est pour cela qu'il chercha à la sauver par une combinaison.

Nous avons le droit d'aller plus loin et de pénétrer plus intimement au cœur même du kantisme. Nous venons de dire que Kant posa, discuta tous les problèmes de la métaphysique par la raison théorique ; qu'il conserva sa place à la métaphysique dans l'édifice de la raison pratique ; il faut ajouter : la métaphysique a aussi sa place et joue un rôle dans les prononcés de sa théorie. Prenons seulement

quelques exemples pour éclaircir ce point : Ne s'est-il pas prononcé sur la nature et la valeur des premiers principes et des notions générales en déclarant que ce sont de pures formes de notre esprit ? N'est-ce pas là une des issues possibles de la métaphysique ? Car en déniant toute valeur objective à ces principes, il se jette d'emblée dans le subjectivisme, et alors ? Subjectivisme et objectivisme, idéalisme et réalisme sont des systèmes de métaphysique. De même, lorsqu'il confine le libre arbitre dans le monde intemporel, dans le monde nouménal du schématisme pur, après l'avoir exilé du monde phénoménal, où règne le plus rigoureux déterminisme, il fait de la métaphysique. Car l'existence de ce monde nouménal n'est pas une intuition de l'esprit, et c'est ainsi que l'a entendu Kant ; c'est donc une inférence de la raison. Par conséquent, la raison dégage le monde métaphysique des langes du monde sensible, s'élève jusqu'à lui et en affirme l'existence.

Ceux qui se réclament aujourd'hui du kantisme, et qui sont assez sévères pour l'ancienne philosophie, tout en affectant de ne faire que de la critique, se jettent à leur tour dans les bras de la métaphysique. On a pu le constater dans un travail publié il n'y a pas longtemps dans une de nos grandes Revues sous le titre de *Cause et condition*. L'auteur exhume les vieilles théories de Hume : l'expérience ne constate que la consécution des phénomènes ; la causalité est une pure fiction de l'esprit, justifiée d'un côté par l'invincibilité des liaisons phénoménales, de l'autre par la tendance de notre esprit à l'unification. Passons condamnation sur cette thèse ; mais n'est-ce pas là de la pure métaphysique ? En affirmant que le lien causal n'existe pas en dehors de notre esprit, qu'il n'est qu'une loi de notre pensée, on se prononce catégoriquement sur une des questions les plus difficiles de la métaphysique. Au fond, après tant de travaux et d'enquêtes, le criticisme kantien n'a pas réussi à supprimer la métaphysique : celle-ci a résisté à l'épreuve ; il n'a fait que déplacer son axe, changer sa physionomie, lui

donner une orientation toute diverse de l'ancienne ; c'est toute son œuvre. Entre le kantisme et l'ancienne philosophie qui va jusqu'à Leibniz, il n'est pas tant question de l'*existence* de la métaphysique que de sa *valeur*, de ses *conditions* et de ses *caractères*.

*
* *

Le phénoménisme s'est peut-être flatté un moment d'avoir définitivement enterré la métaphysique en jetant par-dessus bord ce qui fait en grande partie sa force et sa raison d'être : la substance et la cause. La tactique ne manquait pas d'habileté : on ne prononçait pas contre elle un arrêt brutal de mort, on l'éliminait tout simplement comme inutile ; la reine se trouvait déposée parce qu'on lui avait pris son royaume, et ce royaume on le lui avait pris par une espèce d'escamotage, en le déclarant une illusion de l'esprit humain. En prenant comme point central et base du système qu'il n'y a que des phénomènes, que la substance est une vieille utopie, le phénoménisme fondait cependant une théorie métaphysique de la plus haute importance par sa portée et ses conséquences, parce qu'elle portait en somme sur la nature même et le mode d'existence et de développement de la réalité tout entière. Dès lors, à toutes ces tentatives révolutionnaires de la philosophie traditionnelle, il nous est loisible de répondre non sans ironie. En nous proposant ce système, où la réalité devient une suite décousue, sans enchaînement, un assemblage sans lien, une construction sans fondement, vous vous placez au centre même de la métaphysique ; sans doute vous dites adieu à la métaphysique du passé, mais pour en créer une autre, qui n'a ni ses mérites, ni sa symétrie, ni sa forte cohésion ; toute la différence, c'est que la métaphysique des anciens est *causaliste* et *substantialiste*, tandis que la métaphysique de la nouvelle école est *anticausaliste* et *phénoménaliste*. Les anciens faisaient graviter la réalité créée autour de deux points immuables ; le phénoménisme la fait graviter, lui,

autour du néant. Tout le travail de la pensée doit donc consister à examiner la valeur des deux systèmes en présence, et cet examen il ne nous appartient pas de l'entreprendre en ce moment, vu qu'il ne rentre pas dans le cadre de cette étude.

Il ne nous reste plus qu'à conclure : la métaphysique est nécessaire aux disciplines philosophiques. La philosophie ne peut pas plus vivre sans la métaphysique que le corps humain sans la respiration. Nous avons vu qu'on a beau vouloir la mettre de côté, on subit son joug et son influence. Et comme il n'y a qu'une métaphysique vraiment sérieuse, la péripatéticienne, nous croyons qu'on finira par y revenir, dans un avenir plus ou moins prochain, après avoir goûté de toutes les théories et éprouvé toutes les désillusions.

V. Ermoni.

X.

L'INDUCTION CHEZ ALBERT LE GRAND.

(Suite).*

II.

L'INDUCTION DANS LES SCIENCES DE LA NATURE.

§ 1. — *De l'absence ordinaire d'induction dans les sciences de la nature.*

L'induction employée dans les sciences de la nature repose sur la méthode expérimentale et engendre une certitude égale à celle du syllogisme. Or, si nous exceptons quelques vues fugitives de Duns Scot, nous n'avons pas rencontré de théorie sur pareille induction dans les volumineux commentaires d'Aristote, où les docteurs médiévaux ont consigné leur logique. L'explication de cette lacune est bien simple : il était inutile d'analyser un procédé dont on ne faisait aucun usage, parce qu'on ne se souciait pas de constituer les sciences qui en réclament l'emploi. Les anciens avaient à vrai dire leur physique, leur alchimie, leur anatomie, leur physiologie, leur zoologie, leur botanique, leur minéralogie, leur astronomie, toutes sciences dont on peut même trouver les noms dans les titres des ouvrages d'Albert le Grand. Mais ces sciences n'étaient pas ce qu'on appellerait, de nos jours, des sciences positives ; elles constituaient des sciences proprement philosophiques, recherchant l'es-

*) Voir *Revue Néo-Scolastique,* mai 1906, p. 115.

sence dernière de la catégorie d'êtres dont elles traitaient. Comme on incorporait toutes les sciences dans la philosophie, on concevait naturellement les sciences particulières d'une manière philosophique.

L'objet d'une science positive est l'exacte détermination des faits et de leurs lois. Au contraire chez les scolastiques, chez Albert le Grand par exemple qui résume en lui les sciences naturelles de son temps, les faits, les activités des corps ne sont étudiés que parce qu'ils peuvent révéler leur *quod quid est* [1]). Une autre preuve du caractère philosophique des sciences particulières, au XIIIe siècle, c'est qu'on y trouve des chapitres entiers remplis de spéculations sur les formes substantielles ou accidentelles des corps dont il est question [2]).

Voilà deux ordres de soucis auxquels les expérimentateurs modernes sont bien indifférents, eux qui ne s'occupent en général que de déterminer la mesure mathématique des phénomènes et n'accordent aux théories explicatives générales d'autre valeur que d'être des expositions synthétiques des faits.

Les anciens étaient plus hardis, et si leur hardiesse n'avait pas été quelquefois de la témérité, il faudrait les louer de ce que, sans s'arrêter à éplucher la matière dans les moindres manifestations de son activité, ils se soient élevés d'une observation vulgaire et rapide de la nature, à la conception d'un système du monde, au moyen duquel ils pouvaient, croyaient-ils, expliquer en un retour synthétique toute l'échelle des variétés qu'on trouve dans les corps et leurs diverses opérations. La partie la plus générale de ce système avait été élaborée par Aristote dans sa *Physique*, dans ses traités *du Ciel et du Monde*, *de la Génération et de la Corruption*, et *des Météores*, — tous livres commentés

[1]) *De Vegetalibus*, lib. VI, tract. 2, cap. 1 ; *De Animalibus*, lib. IX, tract. 1, cap. 1.

[2]) Albert le Grand, *De Mineralibus*, lib. I, tract. 1, c. 2 ; *De Vegetalibus*, lib. VI, tract. 2, c. 22 ; *De Animalibus*, lib. XII, tract. 1, c. 4.

et repris en grande partie pour leur compte par les scolastiques médiévaux.

De nos jours, on fait souvent aux anciens le reproche d'avoir édifié *a priori* cette construction qui ne manque cependant pas de grandeur. Ce reproche n'est pas entièrement fondé ; dans toutes les déductions qui servent à l'étayer, à côté d'un principe idéal, on en trouve un autre tiré de l'observation, — observation souvent vulgaire, rudimentaire même et incomplète, mais dont le rôle était apprécié à sa juste valeur. Saint Thomas notamment à la suite d'Aristote reproche aux Platoniciens, en termes assez vifs, leur « *inexperientia* » au sujet de la nature : ils se fondent, dit-il, uniquement sur des principes trop généraux au lieu de prêter leur attention aux choses sensibles [1]). Le reproche d'aprioriſme devrait plutôt porter sur le contenu peu sûr des principes idéaux avancés par Aristote et ses disciples, que sur leur emploi : en effet, comment édifier une théorie générale du cosmos, sans recourir à des principes ? D'autre part, comment les appliquer à la réalité, si on ne l'a pas observée d'abord ? — On ne peut donc pas nier dans l'école péripatéticienne toute observation de la nature, à moins de rendre absolument impossible la constitution de n'importe quel système du monde.

Aussi, que s'est-il passé ? On s'est basé sur ce principe qu'il faut d'abord établir les sciences les plus générales pour descendre ensuite à celles qui le sont moins [2]) ; en conséquence, on a étudié d'abord, dans la philosophie de la matière, d'une manière générale ce qui est commun à tout corps, le mouvement, et puis les espèces de mouvements. Pour cela, comme c'était indispensable, on a

[1]) *De Generatione*, lib. I, lect. II, 8.

[2]) « In quolibet genere rerum necesse est prius considerare communia et seorsum, et postea propria unicuique illius generis : quem quidem modum Aristoteles servat in Philosophia prima. In Metaphysica enim primo tractat et considerat communia entis inquantum ens, postea vero considerat propria unicuique enti. Ejus ratio est, quia nisi hoc fieret, idem diceretur frequenter. » S. Thomas, *De Anima*, lib. I, lect. 1.

observé les faits ; mais comme il s'agissait de phénomènes généraux de la nature, on s'est contenté en grande partie des résultats de l'observation vulgaire : ceux-ci étant à peu près les mêmes partout, les scolastiques ont accepté naturellement ce qu'Aristote affirmait sur ce sujet. — On trouve bien çà et là dans les grands traités du Stagirite la mention de l'emploi de l'induction, mais pour lui, comme pour ses commentateurs Albert et Thomas, elle n'apparaît que comme illustration, manifestation, ou confirmation, soit d'un principe tenu pour évident, soit d'une vérité qu'on démontre d'une manière déductive avant ou après [1]). Dans un seul cas, Albert le Grand considère expressément le procédé comme une induction complète. Au fond, c'est toujours d'une observation vulgaire qu'il s'agit, laquelle peut donner lieu naturellement à une induction abstractive. De même, au livre Ier de la Physique [2]), Albert le Grand et S. Thomas nous avertissent qu'ils recourent à l'induction aux fins de montrer qu'il y a dans les corps certains mouvements ! — Après cela, il ne faut pas s'étonner qu'ils ne regardent nullement cette induction comme une démonstration, mais comme la mise en lumière d'une chose évidente, « manifestum », qu'il serait même ridicule de vouloir prouver, ainsi qu'ils le font remarquer [3]).

Ce n'est pas à dire que les travaux basés sur l'observation vulgaire aient été nuls. D'abord, n'ont-ils pas conduit à la belle doctrine de la composition hylémorphique des corps ? D'un autre côté, la psychologie que les anciens appelaient physique ou naturelle, a-t-elle besoin d'une constatation plus minutieuse pour pouvoir se constituer entièrement ? Toutefois cette psychologie a rendu accidentellement

[1]) *Physic.*, lib. IV, c. 3, text. 26; S. Thomas, lect. 4; Alb. Magn., tract. 1, c. 6; — l. V, c. 5, text. 50; S. Thom., lect. 8; Alb. Magn., tract. 3, c. 5; — l. VII, c. 2, text. 11; S. Thom., lect. 4; Alb. Magn., tract. 1, c. 4. — *De Coelo*, l. I, c. 7, text. 75; S. Thom., lect. 15.

[2]) Cap. 2, text. 11. S. Thom., lect. 2; Alb. Magn., tract. 2, c. 1.,

[3]) *Physic.*, l. II, c. 1, text. 1; S. Thom., lect. 1; Alb. Magn., tract. 1, c. 6.

un très mauvais service à la physique : en effet, la psychologie aristotélicienne nous dit que les qualités principales, qui font l'objet du sens du tact, sont le chaud et le froid, le sec et l'humide ; d'autre part, par un raisonnement, que nous n'avons pas à examiner ici, Aristote montre [1]) que les premiers éléments des corps ne peuvent être constitués que par des qualités tactiles. La conclusion, qui découlait directement de ces prémisses, était la théorie des quatre éléments, avec leurs propriétés spécifiques, et l'entrecroisement des qualités tactiles opposées, base de la combinaison des éléments entre eux.

Cette théorie a eu ceci de désastreux qu'elle a rendu inutile toute recherche scientifique dans le domaine de la chimie. Tous les traités spéciaux d'Albert le Grand sont remplis d'explications, aussi faciles que banales, sur les propriétés des corps des trois règnes. En effet, du moment que l'on ne s'inquiétait pas de la proportion exacte des éléments dans les mixtes, il ne restait qu'à déterminer leur nature et le mode ou la profondeur de leur mixtion, ce qui se faisait très aisément par l'observation du poids, de la facilité à se fondre ou à se volatiliser, ou même du simple aspect extérieur.

On pourrait peut-être remarquer que, loin d'avoir tué la chimie, la physique aristotélicienne a vu s'épanouir à côté d'elle, au moyen âge, l'alchimie, dans laquelle des chercheurs patients s'efforçaient de trouver les lois de la transfusion des métaux, et dont les efforts ont été assez fructueux pour que M. Picavet [2]) leur fît une gloire d'être les seuls représentants de la science expérimentale au XIIIe siècle.

Quelle que soit la valeur des expériences des alchimistes, elles n'infirment pas notre assertion, car, comme nous l'avons fait remarquer déjà, l'alchimie n'était pas rangée

[1]) *De la génération et de la corruption*, livre II.
[2]) *La science expérimentale au XIIIe siècle en Occident*, 1894.

parmi les sciences, et n'avait pas sa place dans leur hiérarchie : c'était un art, un art merveilleux même. Telle elle apparaît dans les ouvrages qui en traitent, — notamment dans le *Libellus de Alchimia*, qu'on trouve placé à la fin des œuvres d'Albert le Grand (éd. Borgnet, t. XXXVII), et qui est rempli presqu'uniquement de recommandations techniques. Aussi lisons-nous, dans le *De Mineralibus*, au sujet des métaux : « Il n'appartient pas au physicien de traiter des transmutations de ces corps, et des changements de l'un en un autre, mais à l'art, nommé alchimie » [1]). Et c'était logique, car, du moment qu'on connaissait les causes constitutives dernières des corps composés, c'était rétrograder que d'aller chercher leurs causes prochaines dans d'autres mixtes : on laissait cela à ceux qui en avaient besoin pour la pratique de leur art.

Tout au plus examinait-on les résultats de leurs expériences, si l'on pouvait en retirer quelque donnée utile à la constitution de la science de la nature des corps, comme Albert le Grand le fait en divers endroits du *De Mineralibus* : « J'ai étudié, dit-il [2]), chez les alchimistes les transmutations des métaux, pour apprendre à connaître ainsi quelque peu leur nature et leurs accidents propres. » Dans son *Traité des Végétaux* [3]), nous voyons qu'il mettait la même différence entre la botanique et la médecine, qui n'était que l'art de trouver et de préparer des remèdes, et pour laquelle on ne faisait de recherches que dans ce but ; tandis que les mêmes faits observés et les utilités thérapeutiques des plantes (de même que des minéraux) ne sont allégués par le botaniste (ou le minéralogiste) que pour faire connaître leur nature.

La détermination du phénomène n'est donc pas la chose importante : c'est une prémisse indispensable, qu'on prend où l'on peut : observation vulgaire, constatations des pra-

[1]) Lib. III, tract. 1, cap. 1.
[2]) *Ibid.*
[3]) Lib. VI, tract. 2, cap. 1.

ticiens des arts, expériences personnelles accidentelles ou intentionnelles (Albert le Grand en rapporte souvent), dires des philosophes, — on réunit le tout, non pour les faits eux-mêmes, mais parce que tout cela est utile pour découvrir la nature des corps *in specie*. Ce n'est, en effet, que dans les sciences un peu spéciales qu'on trouve un tel luxe d'informations positives, et encore est-il limité par l'utilité qu'on peut en tirer. « Nous ne rapporterons pas, dit Albert le Grand [1]), tout ce qu'on peut dire au sujet des pierres, parce que cela n'offre pas d'utilité scientifique. La science de la nature, en effet, ne doit pas simplement recueillir les faits relatés, mais rechercher les causes des phénomènes naturels. »

Quelles sont ces causes ? — On trouve de ci de là, en dehors de l'étude des causes constitutives, dont nous avons parlé, quelques recherches sur les causes efficientes immédiates des phénomènes, dans leurs déterminations particulières (ce qui est proprement le terme de l'induction scientifique, et le résultat des expérimentations dans la science moderne). Mais de nouveau, chez les scolastiques cette investigation de la cause productrice n'a d'autre but que de révéler la nature des effets [2]).

Bien plus importante est, dans les traités spéciaux d'Albert le Grand, l'étude de la cause finale, comme on pouvait s'y attendre d'ailleurs chez un disciple d'Aristote. Et ceci est une confirmation du caractère proprement dit de la science médiévale, car les causes finales ne ressortissent pas à la science positive. Leur détermination se comprend au contraire parfaitement, lorsque le but principal de la science est la connaissance de la nature spécifique des corps : finalité et spécificité des natures sont, en

[1]) *De Mineralibus,* lib. II, tract. 2, cap. 1.

[2]) « De lapidum naturis plurima in genere dicenda occurrunt... in genere autem de lapidibus tractantes inquiremus in genere materiam lapidum, et proprium *efficiens eorum proximum*, et locum generationis. » *De Miner.*, lib. I, tract. 1, c. 1.

effet, des termes corrélatifs. Aussi, ne faut-il pas s'étonner que des vingt-six livres du traité *De Animalibus*, les livres IX à XXI, consacrés à l'étude des causes, ne s'occupent guère que de la destination des organes, ou d'explications purement finalistes des faits.

En résumé, l'absence presque générale d'induction dans les sciences au XIIIe siècle trouve sa raison suffisante dans l'objet d'ordre philosophique de ces sciences ; les faits n'y ont qu'une valeur de moyen, non de fin. On était peu difficile sur la valeur et la certitude de ces faits. Ou bien, lorsqu'on ressentait le besoin d'une explication des faits eux-mêmes, celle-ci était vite trouvée, soit au moyen de la théorie des éléments, soit par la détermination réelle ou factice de leur destination.

§ 2. — *L'induction scientifique chez Albert le Grand.*

L'induction scientifique n'a pu faire entièrement défaut dans les sciences naturelles du moyen âge : il reste à voir dans quelles limites on peut l'y trouver. A cette fin il convient d'examiner d'abord ce qu'il y avait de propre aux sciences spéciales de la nature par opposition aux parties plus générales par lesquelles Aristote commence sa philosophie du monde matériel. Ensuite, il sera facile de voir quel rôle y revient à l'induction scientifique ou à ce qui la remplaçait.

*
* *

Les sciences spéciales de la nature, comme nous l'avons dit, ont ceci de commun avec les sciences générales qu'elles ont des allures philosophiques, quoique leur cadre soit plus restreint. Albert le Grand y procède aussi de la même manière, qui consiste à aller du plus au moins général. Il commence tous ses traités par des généralités, et ne descend aux espèces qu'à la fin. — Dans le *De Animalibus*, il reconnaît que cette méthode l'expose à bien des répétitions, parce que dans la partie générale il faut néces-

sairement donner des exemples qui reviendront plus loin : mais néanmoins, ajoute-t-il, c'est le moyen d'avoir le moins de redites [1]).

Ce qui est évidemment propre aux sciences particulières, c'est de descendre aux natures particulières : une science complète l'exige. Le premier résultat de cette spécialisation, c'est le renversement de la méthode : le syllogisme, qui part de vérités universelles, est remplacé par l'expérience qui se fonde sur les cas particuliers [2]). Le procédé destiné à faire saisir la nature des espèces, sera la description, — description des qualités physiques, des parties et des activités des corps, et, pour les animaux, de leurs mœurs.

Mais comment faire le passage des éléments descriptifs à la nature du corps? Albert le Grand ne le dit pas: en fait, il n'est pas plus ambitieux que les naturalistes modernes, et se contente d'une définition descriptive, la seule possible d'ailleurs. Tous les traités terminaux de ses livres de zoologie, de botanique, et de minéralogie, ne sont qu'une suite de chapitres, consacrés à la description d'une ou de plusieurs espèces, rangées par ordre alphabétique : ainsi on y voit minutieusement consignés les couleurs, les rainures, les combinaisons, les décompositions des minéraux, les lieux où on les trouve, leurs vertus curatives et

[1]) « De lapidum autem naturis plurima in genere dicenda occurrunt, quae in primis ponemus. Deinde vero de lapidibus in specie, qui magis nominati sunt disputabimus. » *De Mineral.*, lib. I, tract. 1, c. 1. — On a encore : « Jam ordo expostulat ut de metallis in speciali disseramus, quod fieri non potuit nisi prius eorum naturae rationes et accidentia determinarentur : a communibus enim procedit speculatio usque ad elementa particularia, sicut in principio physicorum est determinatum. » *Ibid.*, lib. IV, c. 1.

[2]) « Cum autem in multis particularibus fiat tractatus, oportet nos prius ex signis et effectibus cognoscere naturas istorum, et ex illis devenire in causas eorum et compositiones : eo quod signa et effectus nobis sunt magis manifesta ; in universalium autem natura de quibus in omnibus praehabitis libris fecimus mentionem, erat procedendum e converso, a causa videlicet ad effectus et ad virtutes et signa : eo quod in talibus communia et confusa sunt magis et quoad nos manifesta, sicut in primo Physicorum est determinatum. » *De Mineral.*, lib. I, tract. 1, cap. 1. Cfr. *De Vegetal.*, lib. I, tract. 1, cap. 1.

autres ; et de même pour les végétaux et les animaux, leurs particularités respectives.

Les causes qu'il assigne à ces faits sont ou bien des causes finales, ou plutôt des utilités, qu'il invente sans difficulté, lorsqu'elles ne sont pas manifestes, comme les fonctions de certains organes ; ou bien ce sont des causes constitutives, c'est-à-dire, des explications par la théorie des quatre éléments, d'où sortent sans peine toutes les activités des corps.

Pour ce qui est des généralités dont Albert le Grand fait précéder la description des espèces, il les estime suffisamment établies pour qu'on puisse les affirmer d'une manière universelle. « Per ea quae dicta sunt, judicare de omnibus est planum », dit-il [1]). Des affirmations semblables se trouvent en divers endroits de ses autres ouvrages [2]). Partout c'est la même hardiesse dans le procédé, la même foi dans la généralité des observations qu'il rapporte. Il se base sur elles en toute confiance, quelque peu nombreuses qu'elles soient ; M. Heller [3]) lui reproche même d'être inconséquent avec ses principes en ne donnant d'ordinaire qu'un exemple.

De fait, il lui semblait naturel de regarder comme évident [4]) tout ce qu'on peut dire sur les minéraux de toutes sortes : il trouve facile la science des pierres et des métaux ; l'homogénéité de ces corps en est la raison. Par contre, il se contente d'une probabilité par rapport aux animaux, à cause de leur complexité et des difficultés de l'analyse anatomique, surtout s'ils sont très petits [5]). Dans les végétaux, la science des organes est moins compliquée : il n'insiste pas sur la difficulté ou la certitude qu'elle présente ; il décrit avant tout, et ne va guère plus loin ; or, là où il décrit, c'est toujours avec une confiance entière.

[1]) *De Mineral.*, lib. II, tract. 2, c. 20.
[2]) Notamment *De Vegetal.*, lib. VI, tract. 2, cap. 1 et 22.
[3]) *Geschichte der Physik*, t. I, § Albertus Magnus.
[4]) *De Mineral.*, lib. III, tract. 1, cap. 1.
[5]) *De Animal.*, lib. XII, tract. 1, cap. 1, et lib. VIII, tract. 1, cap. 1.

Dans le *De Animalibus*, qui est en même temps une zoologie, une anatomie, une physiologie, une embryologie, etc., et où l'abondance des matières et des points de vue complique la question, il se borne à rechercher, non pas une nécessité absolue telle qu'on peut en trouver dans les choses immobiles, mais seulement une nécessité de finalité, la seule possible dans les choses mobiles : supposé ceci, cela est nécessaire [1]). Par suite, ajoute-t-il, il faut partir de l'observation, et chercher les causes des faits.

*
* *

L'observation est la première phase de l'induction véritable. Dans ces limites, les anciens l'ont certainement pratiquée. Ce que les traités spéciaux d'Albert le Grand renferment de faits est colossal, surtout cette énorme compilation en vingt-six livres, de plus de douze cents pages in-quarto [2]), qu'il a intitulée *De Animalibus*. Et si les assertions fausses et les histoires fabuleuses y ont leur place, il faut cependant se garder de croire qu'elles donnent le ton à tous ces ouvrages. Ceux-ci, en particulier le *De Vegetalibus*, témoignent souvent de beaucoup d'exactitude, voire même de minutie.

Les faits rapportés, le sont d'après différentes sources : parmi les autorités Aristote tient naturellement le premier rang, puis Galien pour l'anatomie et la physiologie, et quelques autres auteurs de l'antiquité. Ensuite il y a les philosophes et savants arabes et juifs, Avicenne en tête. On ne peut évidemment pas faire un reproche à Albert le Grand d'avoir fait usage des connaissances de ses devanciers. Il a d'ailleurs soin de remarquer qu'il ne s'attache qu'aux témoignages dignes de foi [3]).

[1]) Lib. XI, tract. 1, c. 2.
[2]) Edit. Borgnet, vol. 11 et 12.
[3]) « Quasdam autem referimus ex dictis eorum quos comperimus, non de facili aliqua dicere nisi probata per experimentum. » *De Vegetal.*, lib. VI, tract. 1, cap. 1.

Son autre grande source d'information est l'expérience. Celle-ci n'est souvent que de l'observation vulgaire, et se borne à des faits qui appartiennent à la vie du peuple, ou même d'une seule classe de la société. Mais à côté, l'on trouve les fruits de l'observation personnelle, indiquée par ces mots : *expertus sum*, — *experti sumus*, — *expertum est*, etc., qu'on rencontre surtout dans le *De Vegetalibus* et rarement dans le *De Animalibus*.

D'après M. Willmann [1]), cet *experimentum* signifie également expérience (*Erfahrung*) et expérimentation (*Experiment*). Que le premier sens lui convienne, cela ne fait pas le moindre doute : d'ordinaire, en effet, il ne peut s'entendre que d'une simple observation. C'est tout juste pour cela qu'on peut se demander s'il a une autre signification. Sans vouloir rien affirmer de catégorique à cet égard, il convient de remarquer que pour les anciens cette distinction ne pouvait avoir d'importance : comme le dit encore M. Willmann, les recherches dans le domaine de la nature étaient considérées comme connaturelles à l'esprit humain, de sorte que ce qu'on avait vu, était tenu pour certain : par suite, les contre-épreuves et les changements introduits dans les conditions du phénomène, qui constituent le propre de l'expérimentation, ne pouvaient en général que démontrer à nouveau une chose qui l'était déjà. Néanmoins divers passages des œuvres d'Albert le Grand tendent à montrer que l'*experimentum* pouvait être plus qu'une simple constatation. Il nous apprend qu'il a visité les lieux riches en métaux, pour connaître par expérience (*experiri*) leur nature [2]) ; qu'il a vérifié expérimentalement (*experimento probavimus*) ce qu'il affirme de certaines plantes [3]). Mais ces expressions sont vagues et ne révèlent pas avec certitude une pratique réelle de l'expérimentation.

Force nous est donc de recourir à la description qu'il

[1]) *Geschichte des Idealismus*, t. II, cap. 10, § 72, p. 417.
[2]) *De Mineralibus*, lib. II, tract. 1, cap. 1.
[3]) *De Vegetalibus*, lib. VI, tract. 2, c. 1.

nous fait lui-même des faits qu'il rapporte, et aux preuves qu'il en donne. Nous n'avons pu glaner, dans toutes ses œuvres scientifiques, que deux exemples d'induction bien conduite.

Le premier [1]) est une controverse contre Galien, qui affirme que l'origine des mouvements des animaux se trouve à l'arrière de la tête. L'exposé de cette thèse contient, à côté de motifs sans valeur, des raisons excellentes tirées de l'expérience. L'anatomie, en effet, révèle que les nerfs moteurs aboutissent tous à la nuque ou à l'occiput ; ensuite, si l'on coupe ces nerfs, aussitôt certains membres se contractent et se paralysent ; enfin, des lésions internes de la tête résultent des mouvements désordonnés, tandis qu'on n'en constate pas chez les malades attteints d'affections du cœur ou du foie. Ce n'est donc pas dans ces organes, mais dans la tête, qu'il faut chercher l'origine de ces mouvements.

N'a-t-on pas là tout ce que requiert une véritable induction scientifique, l'emploi des méthodes mêmes décrites par Stuart Mill ? — Néanmoins, Albert le Grand, par respect pour Aristote, s'efforce de détruire par des arguments déductifs cette conclusion si bien établie. Heureusement, il se ravise peu après, et, tout en restant fidèle péripatéticien, accorde à Galien tout ce qui est possible : « (Organum) primum et determinatum est posterior pars cerebri », dit-il pour terminer. Cette concession, tout à son honneur, montre qu'il se rend compte de la force de l'induction qui lui est opposée.

Le second exemple est une étude approfondie des causes des marées [2]). La théorie de l'influence de la lune, qu'il y expose, a son intérêt, quoiqu'il n'y fasse pas preuve d'originalité : générale de son temps dans l'Occident latin, elle y avait été introduite avec ses derniers développements par

[1]) *Opusc. de motibus animalium*, lib. I, tract. 2, cap. 1, 2, 3.
[2]) *Opusc. de proprietatibus elementorum*, lib. I, tract. 2, cap. 4-8.

les Arabes, au IXe siècle. Par suite, la longue description des phénomènes, dont il fait précéder sa détermination des causes, perd le mérite de la recherche et de l'observation personnelles, mais accuse néanmoins le souci de n'établir ses conclusions que sur des faits. Ceux-ci ne sont pas toujours connus exactement : la marée qu'il décrit est trop idéale ; d'autre part, ses assertions sur la composition de l'eau marine l'entraînent à des explications d'ordre secondaire, plutôt étranges.

Malgré cela, un fait domine sur lequel il revient toujours : le parallélisme constant entre le mouvement de flux et de reflux de la mer, et le mouvement de la lune dans le ciel. De là, il conclut avec certitude que la cause efficiente principale des marées est l'attraction lunaire, et cela au moyen des méthodes inductives que nous appellerions aujourd'hui méthodes de concomitance et des variations concomitantes. Bien plus, lorsqu'il réfute ceux qui nient cette influence de la lune, il énonce en propres termes le principe de la méthode de différence : « Et tamen ejus contrarium videmus quod (aqua) sequitur motum lunae, ad hoc quod *posito aliquo ponitur et destructo destruitur : et hoc causatur ab ipso* » [1]).

Duns Scot, s'occupant de la même question [2]), la traite à peu près de façon identique : sa description du phénomène est peut-être plus exacte. Quand il s'agit d'en déterminer la cause, il se réfère simplement à ce qu'a révélé l'expérience, et trouve une preuve évidente de l'influence de la lune dans la coïncidence de ses positions avec le commencement et la fin de la marée en un point de la terre. Il s'appuie donc sur les mêmes principes qu'Albert le Grand, mais ne les approfondit pas comme lui.

Qu'après cela Albert le Grand et Duns Scot se trompent dans l'exposition du *quomodo*, et se perdent dans des expli-

[1]) *Loc. cit.*, cap. 8.
[2]) *Meteorolog.*, lib. II, quaest. 2.

cations qui nous semblent aujourd'hui de pures absurdités, cela ne change rien à ce point qui reste acquis : ces hommes ont compris la portée et les fondements du procédé inductif expérimental. Ils savent même l'appliquer au besoin ; et s'ils en font de si rares applications, c'est qu'en général ils se contentent de l'assentiment spontané de l'intelligence en face des phénomènes naturels.

Remarquons enfin que partout où il fait usage d'un procédé qui se ramène plus ou moins à l'induction, Albert ne lui donne jamais le nom d'induction, mais celui d'*experimentum :* c'est une nouvelle preuve que l'induction dont il a été question en logique, n'est en aucune façon l'induction scientifique telle que l'entendent les modernes.

§ 3. — *L'*EXPERIMENTUM *des anciens et l'induction scientifique moderne.*

Après avoir constaté, dans certaines limites, l'emploi de l'induction scientifique chez Albert le Grand, on peut se demander quels sont les principes de cette induction et quelle est leur place dans le système des scolastiques médiévaux.

Il est certain que toute proposition universelle, ayant trait à un phénomène naturel, est le fruit d'une abstraction, puisque l'expérience dont elle dérive est nécessairement particulière, quoique répétée. Néanmoins, nous n'avons pas ici une simple induction abstractive, car dans celle-ci l'analyse du sujet fourni par l'expérience est la seule cause suffisante de l'énonciation d'un principe certain, tandis que pour les vérités des sciences naturelles c'est la *rencontre permanente* d'une certaine note dans les divers individus d'une espèce de la nature, qui permet d'affirmer la présence nécessaire de cette note dans tous les individus. A cette différence se rattachent les deux interprétations possibles d'un passage de Duns Scot cité plus haut [1]) et où celui-ci

[1]) *In Prior. Anal.,* lib. II, q. 8.

affirme l'évidence de certains principes naturels, tels que : le feu est toujours chaud, etc. C'est aussi la différence qu'on peut voir entre les résultats de ce que saint Thomas [1]) appelle *experimentum*, et l'*experimentum* des traités scientifiques d'Albert le Grand. Le premier mot indique une perception sensible, d'ordinaire répétée, propre à fournir par abstraction un concept, dont on peut tirer un principe par analyse ; le second, une constatation réitérée de la présence de certains caractères dans certains corps, en suite de laquelle on les leur attribue d'une manière absolue.

Or, c'est cette attribution nécessaire et universelle qui fait la difficulté du procédé, puisqu'elle n'est pas toujours évidente. Naturellement l'intelligence abstrait toujours le concept qui sert de prédicat à tel jugement particulier, et l'applique avec certitude au sujet individuel, où les sens lui font voir sa présence. Mais lorsqu'il s'agit de remplacer tous les sujets particuliers observés qui rentrent dans une espèce, par un sujet abstrait qui n'est autre que la quiddité de cette espèce, l'union des termes est-elle encore légitime ?

Pour le vulgaire, cela ne fait pas de doute : tout le monde sait que le feu brûle toujours. Et c'est avec la même assurance qu'Albert le Grand affirme une foule de propriétés de différents corps, parce qu'on les leur a toujours trouvées. Il nous esquisse cependant, dans sa logique, une rapide justification de cet assentiment spontané de l'intelligence [2]) : l'association fréquente d'un phénomène, tel que l'enivrement, avec un autre phénomène, tel que le fait de boire du vin, montre à l'intelligence que le premier est un résultat du dernier, car cette constance ne s'explique pas par un pur hasard. Quelle est donc sa raison suffisante ? Albert le Grand ne nous le dit pas ; mais une

[1]) *In Post. Anal.*, lib. II, lect. 20.

[2]) *Ibid.*, lib. I, tract. 1, cap. 2. « Sensus... apprehendit inebriationem post potationem vini saepius factam, et percipit intellectus quod hoc vini virtute accidit, et si esset casuale non contingeret saepissime : et sic in intellectu generatur illius rei scientia firma de qua non est dubium. »

petite phrase de saint Thomas dans le *De Coelo* [1]) donne la solution positive du problème : « Ce qui s'observe communément chez tous les hommes, dit-il, semble provenir d'une inclination naturelle. » Nous trouvons chez Duns Scot la même conclusion exposée sous ses deux faces [2]) : d'une part un phénomène qui résulte fréquemment de la position d'une cause, privée de liberté, provient de la nature même de cette cause, intrinsèquement déterminée à produire ce phénomène ; car d'autre part le hasard, indifférent, de par sa définition, à causer tel effet plutôt que tel autre, ne peut en aucune façon rendre compte d'une liaison constante. Ce sont là des principes absolus, dont quelques applications fautives n'infirment en rien la valeur certaine. C'est donc la théorie de la finalité interne de la nature, admise par tous les scolastiques, qui justifie en dernière analyse le procédé généralisateur de l'induction.

Dire avec Poincaré : « L'induction, appliquée aux sciences physiques, est toujours incertaine, parce qu'elle repose sur la croyance à un ordre général de l'univers, ordre qui est en dehors de nous » [3]), serait rester à la surface du problème. Non, il ne s'agit pas d'une croyance aveugle à l'existence de lois dans la nature. Sans doute, tout homme de bon sens y croit spontanément, mais il peut aussi s'en convaincre rationnellement : la théorie de la spécificité des natures, établie à la base de la philosophie du monde physique,

[1]) Lib. II, lect. XI, 6. « Id quod observatur communiter apud omnes, videtur ex naturali inclinatione provenire. »

[2]) « De secundis cognoscibilibus, scilicet de cognitis per experientiam, dico quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quod ita est, et quod semper et in omnibus ; et hoc per istam propositionem quiescentem in anima : quidquid evenit, ut in pluribus, ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae. Quae propositio nota est intellectui, licet accepisset terminos ejus a sensu errante, quia causa non libera non potest producere, ut in pluribus effectum ad cujus oppositum ordinatur ; sed causa casualis ordinatur ad producendum oppositum effectus casualis, vel non ad istum producendum ; ergo nihil est causa casualis respectu effectus frequenter producti ab eo, et ita, si non est libera, est naturalis. » *Opus Oxoniense*, lib. I, dist. 3, quaest. IV, 9.

[3]) Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 24.

suffit à légitimer le principe justificatif de l'induction scientifique.

Nous ne sommes donc pas trompés par notre instinct, lorsque, confiants dans la vérité de ce principe, nous induisons spontanément une foule de vérités expérimentales, qui nous sont nécessaires pour la vie de chaque jour. C'est l'induction vulgaire ; et elle se base uniquement sur l'apparition, simultanée dans le temps et dans l'espace, de la cause avec son effet. C'est aussi la seule que signale Duns Scot à la suite de ses considérations sur les fondements de l'induction. Il décrit brièvement la méthode de concordance, la plus employée, la plus naturelle à l'esprit humain, qui souvent la pousse jusqu'au sophisme : « Cum hoc, ergo propter hoc. » — Albert le Grand, qui, dans ses traités de sciences naturelles, ne s'élève que rarement au-dessus de l'induction vulgaire, a usé presque toujours de la méthode de concordance ; néanmoins les exemples donnés au paragraphe précédent montrent qu'il connaissait la méthode de différence, et celle des variations concomitantes. La nécessité de l'emploi de ces diverses méthodes s'explique par la difficulté qu'on peut éprouver à découvrir la véritable cause efficiente au milieu du complexus de circonstances qui enveloppent une espèce de phénomènes.

Mais les anciens étaient plus audacieux que les modernes, auxquels chaque découverte nouvelle fait mieux voir l'étendue de leur ignorance. En possession de quelques faits, plus ou moins certains, ils s'élançaient hardiment à la construction de synthèses, dont une partie a été détruite par les découvertes de la science moderne. A un autre point de vue néanmoins, la base de leurs investigations scientifiques était plus solide que celle de bon nombre de leurs détracteurs, qui, n'admettant plus la doctrine de la spécificité des natures corporelles, attendent de l'induction des résultats certains sans avoir à ce sujet aucune certitude rationnelle. Les anciens au contraire, se tenant sur un terrain plus ferme en ce qui regarde la théorie, ont

plutôt failli dans la pratique, et la faute en est, pour une grande partie, à des causes extrinsèques, qui, lorsqu'elles ont cessé un instant d'agir, leur ont permis de développer toutes les conséquences logiques de leurs excellents principes.

*
* *

Concluons : chez les scolastiques du XIIIe siècle, le mot *induction* revêt un sens peu précis. La seule idée qu'on retrouve dans toutes leurs recherches, c'est que l'induction est une connaissance basée sur les faits particuliers. A cette notion générique, peuvent s'ajouter diverses notes spécificatrices; mais alors la dénomination générale ne s'applique plus à titre exclusif qu'à une ou plusieurs espèces d'induction, et cette application varie dans son objet d'après les époques. Ainsi, de nos jours, l'induction désigne d'ordinaire l'induction dite scientifique. Au XIIIe siècle, elle n'était encore qu'à son stade primitif, et s'appelait plus modestement *experimentum*. Mais en même temps, le nom d'induction s'attribuait indifféremment à deux autres procédés de l'esprit humain : l'un, qui, par une énumération complète, conduisait, croyait-on, à une conclusion universelle quelconque ; l'autre, qui constitue l'abstraction génératrice des premiers principes.

Mais déjà Duns Scot entrevoyait, à côté de l'énumération complète, qui n'est qu'un trompe-l'œil, un processus logique de même genre, qui grâce à une expérience suffisante, quoique dénuée de toute prétention à un dénombrement parfait, pourrait donner une certitude objective sur les phénomènes du monde matériel. Ainsi il fut le précurseur des modernes qui ont développé les principes des anciens sur la nature des êtres contingents et des corps en particulier.

AUGUSTE MANSION,
docteur en Philosophie.

XI.

LETTRE DE FRANCE.

L'AGONIE DE LA MORALE.

C'est une impression que tout le monde éprouve en France. Au moment où la politique, qui retarde toujours de vingt-cinq ans sur les idées, acclame fastueusement le laïcisme, et achève les congrégations vaincues, le haut professorat, le haut enseignement perdent de leur assurance et commencent à s'effrayer des allures de la morale primaire, secondaire et supérieure. Au lieu d'applaudir les laïcistes, leurs élèves, ils prophétisent déjà d'un ton sévère : « Crise de la morale, détresse morale, échec et défaite des idées morales », ces mots retentissent un peu partout comme un *leit-motiv*, presque comme un glas. A peine quelques obstinés se retranchent-ils sur les espérances que la jeunesse, enfin émancipée, ne peut pas manquer de réaliser. Mais ni M. Boutroux, ni M. Dauriac, ni M. Darlu ne croient à ces espérances. Pourquoi demain serait-il meilleur qu'aujourd'hui, si les nouvelles doctrines morales essayées et discutées depuis vingt ans, au lieu de prendre racine dans notre terre décatholisée, paraissent tous les jours mourir davantage ?

Je me propose ici de décrire cette agonie progressive. Et cela, non pas en m'appuyant sur les déclamations de quelques rhéteurs ou sur les confidences de quelques mécontents, mais en donnant au vif le détail des inconvenances doctrinales que nos philosophes ont peu à peu substituées

au vieux décalogue. Aussi bien il faut avoir un beau degré d'inconscience pour appeler encore cela de la morale. Parler ainsi, c'est faire un barbarisme d'idées et un non-sens pédagogique.

I.

Déjà au temps de Renouvier, dans le plein épanouissement du kantisme, on pouvait voir se dessiner ce mouvement régressif. Après la période d'orgueil, la période de lassitude commençait. M. Boutroux, en Sorbonne, retint seul, pendant un temps, l'attention dispersée. A son culte pour Kant, onctueux et tempéré, il ne dédaignait pas de joindre des rites et des formules sacrées empruntés au chrétien Pascal. Aussi réussissait-il plus par le charme et la grâce ascétique de ses confessions ou de ses homélies morales que par le fond même de sa doctrine. Son public, c'était l'arrière-garde du dilettantisme, déjà bien revenu, mais qui voyait en lui un grand prêtre très cultivé, le dernier des prêcheurs du Devoir, un M. Desjardins plus mûr, moins maniéré, et qui, pour ne pas viser, comme lui, à bien dire, y arrivait mieux que lui.

Seulement ce n'était là qu'un succès d'artiste. Il eût fallu que cette morale de Kant, en qui on avait mis tout l'espoir du sectarisme enseignant, prît de la consistance, et elle en perdait tous les jours. A côté de M. Boutroux, M. Brochard, sous couleur d'expliquer les Grecs, et les expliquant au reste mieux que personne, criblait l'impératif de traits acérés. Il opposait l'épicurisme bien entendu à cet honnête mais froid stoïcisme, et il n'avait pas de peine à persuader ses jeunes élèves que les Grecs, avec moins d'angoisses et plus de modération, réalisaient plus de bonheur.

Autour de ces deux antagonistes les moindres personnages prenaient place. Le vieux Wadington se désolait, hostile aux nouveautés. Le bon M. Marion, resté fidèle au spiritualisme de M. Janet, élevait de timides observations, qui tombaient dans le vide. M. Séailles, hésitant, tourmenté,

aigri donnait tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Il ne voulait clairement qu'une chose, c'est que l'Eglise romaine périt. Pour cela il embrassait tour à tour les idées les plus disparates, pourvu qu'il leur vît une chance de succès contre son ennemie. Ainsi a-t-il montré dans ses *Affirmations de la conscience moderne* la plus savante et la plus complexe passion qu'un sectaire averti et fin peut ressentir contre l'Evangile. C'est un homme à qui adversaires et amis n'ont pas assez rendu justice. Les catholiques ne l'ont pas redouté comme il le méritait, parce qu'il est obscur et qu'il demeure apparemment inoffensif. Les politiciens, qui lui doivent tant, l'ont méconnu. Les amateurs de beau style l'ont oublié, après l'avoir admiré, parce qu'il se répète, et que sa haine l'enlaidit.

En somme, doctrines de transition, labeur ingrat d'hommes que l'on commence à ne plus écouter. Un courant très violent emportait déjà les esprits à l'autre bout, loin, bien loin de la philosophie du Devoir, en plein réalisme. Ce sont ces nouveaux philosophes qui avaient l'oreille du public. Ainsi M. Guyau passe à bon droit pour avoir été le moraliste le plus écouté de sa génération. Et Guyau, c'est en effet le plus aimable et le plus entraînant des réalistes. Dolent et fiévreux, il a la hâte de conclure. Il a le goût de l'hérésie, il en a le courage, il en a la joie hardie. Ce sont ses deux volumes, l'*Esquisse d'une morale sans obligation* et l'*Irréligion de l'avenir*, qui ont acheminé des philosophes plus savants que lui à une doctrine radicale, que, sans ces brillants essais, écrits avec une si poétique perversité, ceux-ci n'auraient pas osé mettre au jour.

C'est que précisément en Guyau se joignent et se fondent deux tendances rivales. Il fait suite aux doctrinaires et il précède les nihilistes. C'est un doctrinaire désabusé mais décent; c'est un nihiliste systématique mais plein de rêve. Et chose curieuse ! il est ceci et cela dans chaque partie de son œuvre. Avec M. Fouillée, son maître, il a secoué la superstition kantiste, mais il en garde le respect. L'on retrouve

chez lui ce reliquat du passé dans la survivance de l'obligation morale. Il ne veut plus de l'impératif artificiel et extérieur que préconisait le philosophe de Kœnigsberg ; cependant sa morale, quoi qu'il en dise, n'est pas sans impératif. Tout son effort consiste à placer celui-ci au dedans, à le faire émerger de la conscience. Il met l'accent sur le pouvoir au lieu de le mettre sur le devoir, mais c'est pour conclure aussitôt : qui peut, doit. La surabondance du pouvoir entraîne de droit l'obligation d'agir dans le sens de la vie la plus intensive. — De même Guyau est un de ceux qui ont le mieux accommodé l'évolutionnisme au goût d'émotion chrétienne encore existant. Sa thèse sur la « fusion croissante des sensibilités » le fait assez voir. L'élément évolutionniste est dans ceci : que la moralité est un instinct utile à l'espèce et qui va s'affinant de plus en plus avec les générations. L'élément chrétien apparaît dans la substitution de l'amour à l'égotisme, latent dans toute la morale anglaise. Car l'amour, ce n'est pas un calcul plus adroit, ou un placement plus rémunérateur, chez Guyau, c'est la soif de l'infini, le classique élan vers le meilleur, le « *melius est dare quam accipere* » du christianisme. Toutefois, dans ces mêmes démonstrations — et c'est par là qu'il amorce le nihilisme — l'allure et le ton de Guyau sont déjà d'un révolutionnaire. Ce même homme écrit : « La morale, sur une foule de points, n'est pas seulement αὐτόνομος, elle est ἄνομος ». « Il faut fuir toute direction de pensée, de conscience comme un fléau. Il faut prendre en horreur les missionnaires, les prêcheurs de toutes sortes ». Et il souhaite que « l'hétérodoxie devienne la seule et universelle religion ». Ce langage qui revient souvent sous sa plume, et malgré le caractère encore conservateur de l'idéal qu'il recouvre, est déjà celui de Nietzsche.

Tel était Guyau. Le mouvement de sa philosophie, si vivante, la forme délicatement nuancée, les aspirations plus que les affirmations, les demi-extases, les chansons, les lieds plus que les raisonnements, et une espèce de sensua-

lité spirituelle mêlée à tout cela ont gardé et garderont son œuvre de l'oubli. — Mais ses idées ont rapidement vieilli.

A l'heure actuelle, il n'en reste pas grand'chose. Nous avons dit que le formalisme kantien a vécu. Puisque déjà, en ce temps-là, il n'était que de remplacement et servait seulement de substitut laïque à l'obligation confessionnelle, à mesure que la concurrence disparaissait, l'impératif, devenu inutile, s'est volatilisé. D'autre part, on a de nouveau corrigé et amendé Herbert Spencer, mais c'est au rebours de ce que fit Guyau. La théorie tardive du philosophe sur « l'Inconnaissable », qui avait rallié momentanément les évadés du christianisme, et en qui ceux-ci retrouvaient la nostalgie de l'au-delà, ce « vague à l'âme » qui est une exquise jouissance, lui est maintenant très reprochée. C'est en excommuniant le mystère qu'on a purifié l'évolutionnisme de sa tare métaphysique. Enfin l'anarchisme moral de Guyau est, lui aussi, bien plus accentué. Ce n'était, chez le délicat penseur, qu'un besoin de l'imagination, un désir de voir tomber les liens qui froissent toute sensibilité, qui arrêtent tout élan, qui meurtrissent toute indépendance. C'est maintenant le commencement et la fin de la recherche morale. *A priori*, « il faut dire : oui à l'erreur, si elle nous sert, oui à la guerre, oui au mal, si nous en avons besoin ».

II.

Il me semble que l'on trouve ici une transformation d'idées semblable à celle que les littérateurs traduisent en opposant le mot *naturisme* au mot *naturalisme*. Ce dernier n'évoque rien de choquant ; c'est le droit que la nature a de paraître, de se faire prendre en considération. Et par exemple en morale, une thèse sera naturaliste qui tiendra compte des faits, qui mesurera l'effort aux conditions physiques et physiologiques de l'agent moral, qui n'offrira qu'un but possible, concrètement réalisable à son activité.

Cette morale-là sera raisonnable autant que terrestre. Le mot *naturisme* au contraire indique un excès, une hypertrophie. On s'est appliqué tout d'abord, par goût de l'histoire, et par pose aussi, à décrire « l'origine naturelle » des croyances morales. Cette description tout arbitraire, où l'on ne donnait qu'un graphique imaginaire de l'évolution, a servi de prétexte à une revision de la morale. De ce qui a été on a voulu conclure à ce qui sera. Les préceptes, ou préjugés moraux, ont été critiqués l'un après l'autre. On n'y a vu que « des formes de plus en plus compliquées des besoins élémentaires de vie sociale », « des adaptations progressives de l'individu à son milieu », enfin « un déterminisme naturel d'impulsions et de sentiments, se réglant lui-même sous forme de loi ». Ainsi la morale, si elle *se fait*, ne sera jamais que l'expérience généralisée. De dogmatique qu'elle était, elle est devenue historique ou descriptive, et en dernier lieu, la voilà *mécaniste*, n'ayant besoin pour se développer et croître que du jeu naturel des organes et des fonctions.

Ce dernier point de vue est exposé un peu partout avec un brillant cynisme. On en a beaucoup parlé au *Collège libre des sciences sociales*. Revues et journaux avec plus ou moins de pédantisme, et dans un galimatias variable, suivant le tempérament de l'écrivain, le font connaître à leurs adhérents. Mais où il apparaît avec le plus d'autorité, c'est dans deux volumes qui ont eu, le premier surtout, beaucoup de succès : *La morale et la science des mœurs* de M. Lévy-Brühl, et *La morale scientifique* d'Albert Bayet. Je pense qu'il n'y a rien de plus affligeant que ce que j'en transcris ici.

M. Lévy-Brühl déclare que la morale, jusqu'à lui, est restée empêtrée dans des formules ou règles directrices toutes faites, absolument illégitimes. Tandis que dans tous les ordres de sciences on faisait table rase des axiomes métaphysiques, en morale au contraire on plaçait ces axiomes au début de la recherche, en les donnant pour

intangibles. C'étaient des postulats comme le Devoir, la Responsabilité, la Sanction. C'étaient des ordres ou impératifs rangés par catégories, et formant le code infrangible des mœurs. C'était un système de « jugements de valeur » sur la bonne et la mauvaise volonté, sur le mérite et le démérite, etc. Ainsi la morale avait un caractère *normatif*, qui eût paru « monstrueux » dans tout autre ordre de faits, et que personne n'osait discuter en celui-là. Selon lui, pour devenir scientifique, il faut que la morale se débarrasse de toutes ces spéculations, et qu'elle soit résolument assimilée à la physique, à la médecine, aux sciences naturelles, afin de bénéficier comme elles des progrès et des découvertes. La science des mœurs a pour but, dès aujourd'hui, d'établir un tableau comparatif des faits de moralité, et des règles pratiques de conduite, propres à « améliorer la réalité morale » non pas *ex vi formae aut principiorum*, mais *ex vi rerum*.

M. Lévy-Brühl garde, il est vrai, quelques ménagements. Il accorde que cette conception « un peu hardie » n'est pas destinée à remplacer immédiatement et par un coup de théâtre, la vieille morale. Il pense que les deux doctrines devront voisiner ensemble un certain temps.

Mais M. Bayet, son disciple, est catégorique. Il y a urgence, dit-il, à déblayer rapidement le terrain. On ne saurait croire combien les sentiments moraux, si difficiles à déraciner, retardent l'avènement de la morale scientifique. Malgré les efforts faits dans ce sens par l'enseignement officiel, qui ne néglige rien pour faire disparaître ces préjugés absurdes, M. Bayet trouve encore dans une foule de faits sociaux, et par exemple dans les solutions morales que le public préconise au théâtre, ou que les jurés appliquent aux assises, une détestable lenteur à embrasser le progrès. Notre auteur s'en prend surtout à l'idée de responsabilité. Celle-ci en effet est liée à l'idée d'intention et, par elle, à l'idée de mérite et de démérite. Or « y a-t-il rien de plus puéril que de rendre un individu, quel

qu'il soit, responsable de ses actes, que de blâmer l'arbre chétif, et de féliciter l'arbre vigoureux ? » [1]). Où est l'intention dans ce pommier ? Ses pommes seront bonnes ou mauvaises sans qu'on puisse dire que le pommier ait mérité ou démérité. Il en est de même des hommes. Leurs actes ont en eux-mêmes leur valeur. Ce n'est pas leur qualification qui les classe, mais la « réalité morale » qui est en eux. Exploiter celle-ci indépendamment de ces attributs fictifs, c'est le secret de la morale. Intention et responsabilité sont en deçà de la moralité. C'est seulement au delà que le bien commence.

« On admet déjà l'irresponsabilité des criminels, de tous ceux qu'un entraînement personnel, ou qu'une extrême misère mènent à des actes réputés répréhensibles » [2]). Il faudrait élargir cette indulgence et reconnaître en fait et en droit « l'universelle irresponsabilité » [3]). L'enfant lui-même, si l'on s'y prend bien, entrera doucement dans cette pensée.

De plus, au lieu de surcharger cette petite tête « d'idées médiocres sur Dieu, l'âme, l'obligation, la conscience », au lieu de lui présenter un code abstrait et nu, on lui expliquera avec précision, « quelle est la place qu'il occupe dans son groupe social » [4]) et ce qu'on attend de lui dans l'intérêt général. « Il s'agira de lui faire comprendre pourquoi telle ou telle forme de l'idée pacifiste ou de l'idée égalitaire convient à son pays et à son temps, pourquoi telle ou telle loi réglant les conditions du travail est préférable, etc. » [5]). Par là on ne rendra pas celui-ci « meilleur » au sens métaphysique et invérifiable du mot, mais on le situera et on l'insérera mieux dans son groupe social, on l'habituera à donner de soi à la société [6]). Et cet enseignement, en même temps qu'il délivrera notre génération des obsessions

[1]) *La morale scientifique*, p. 10.
[2]) *Ibid.*, p. 177.
[3]) *Ibid.*, p. 178.
[4]) *Ibid.*, p. 85.
[5]) *Ibid.*, p. 86.
[6]) *Ibid.*, p. 86.

de la vieille morale, « de l'idée incompréhensible du Devoir » [1]) avec tous ses corollaires, fondera pour demain la véritable morale.

M. Bayet montre que ce sera un art plutôt qu'une science. La science découvre, l'art utilise ; la science ne juge pas, l'art interprète et juge. Or, en morale, le difficile n'est pas de découvrir les faits sociaux ; ils sont sous nos yeux. Le difficile est de les interpréter, de les utiliser. On distinguera ainsi plusieurs moments dans la formation de l'art moral. Il y aura l'invention, la mise en valeur de l'idée, sa répercussion sur le public par la propagande, enfin son exploitation. — On reconnaît là, appliquées à un sujet particulier, quelques-unes des idées familières à M. Tarde. Mais je me permets de dire tout de suite que cette application est des plus plates, et que le sujet y est odieusement rabaissé. L' « art moral » de M. Bayet a tous les caractères d'un art empirique et grossier. Il parle du « moraliste » comme chez nos paysans on parle du sorcier ou du rebouteur. On appelle aussi ces praticiens des « artistes ». C'est à peu près le sens qu'il faut attacher à ce mot dans la *Morale scientifique*.

Comme modèles d'inventions morales, l'auteur insiste avec une visible prédilection sur le pacifisme, le divorce par le consentement d'un seul, la suppression de l'héritage, la modification du régime imposé aux enfants naturels, etc. Une fois ces « nobles idées » tirées de l'obscurité par « l'artiste inventeur », celui-ci s'applique à les mettre en valeur. Tâche difficile, à cause de la survivance des habitudes, de l'inertie des intéressés, de la révolte des autres. L'artiste tâtera soigneusement son public pour savoir ce qu'il peut supporter. Il fera progressivement l'éducation de sa conscience. Il arrêtera le scandale au point précis, où celui-ci pourrait tourner contre lui et contre son invention. Puis il attendra un moment plus propice, rectifiant,

[1]) *La morale scientifique*, p. 70.

accommodant, dosant toujours son effort suivant les chances qu'il aura de plaire, de convaincre et de vaincre.

C'est la partie ingrate de son œuvre, mais celle qui assure l'avenir. Car aussitôt que l'idée prend corps, le moraliste praticien trouve dans les mécanismes sociaux, les syndicats, les mutualités, la presse, des foyers tout préparés pour sa diffusion. Il leur confie son trésor. Il les associe à son œuvre. L'idée, ainsi jetée dans le remuement et dans la vie, s'adapte aux conditions d'existence du milieu. Et elle modifie à son tour le mécanisme social lui-même. C'est ainsi par exemple que « les manuels de morale, en recommandant les caisses d'épargne, ont modifié, dans les groupes sociaux, l'idée d'économie ». C'est de la sorte que les mêmes manuels, en recommandant le divorce, modifieront la famille, en recommandant le pacifisme, modifieront l'idée de patrie. « L'office propre de l'art moral est donc de rectifier sans cesse les idées, et de perfectionner les mécanismes sociaux, en les rendant à chaque instant plus conformes aux exigences de la conscience des groupes, et aux conditions changeantes de la vie sociale » [1]). Enfin l'auteur ne dédaigne pas d'employer pour cela un moyen plus humble, ou plus bas encore ; après la propagande par les groupes, il veut la propagande par la réclame. Comme le chimiste « qui cherche à faire entrer en circulation un sel nouveau », comme l'ingénieur qui recommande un pneu, comme le pharmacien qui « lance une pastille », notre « artiste praticien » devra, de la même manière, assurer par l'affiche, les annonces, le livre, la brochure, l'article, le succès des améliorations morales, dont il a eu l'idée [2]).

On admire, en lisant ces déclarations — dont l'aspect sincère et presque ingénu vous désarme — que M. Bayet ait bravement donné pour titre à son ouvrage : *Morale*

[1]) *La morale scientifique*, p. 7.
[2]) *Ibid.*, pp. 80 et 89.

scientifique. Voilà qui est sans détours : *Morale scientifique* en deux parties : partie critique, partie positive. Ici, décadence de la conception classique ; là, conception de l'avenir. Et pourtant il ne se doute guère, le bon scoliaste, qu'il n'a écrit ni partie critique, ni partie positive. Il est demeuré, comme les confrères, » empêtré dans les formules rigides classiques ».

Je ne parle pas, bien entendu, de ce qu'il nous dit des « mécanismes sociaux », de la propagande par la réclame, et en général de tous les petits moyens, préconisés par l'artiste praticien pour l'amélioration de la réalité morale. Cela n'est rien moins que de la morale. C'est une méchante rapsodie sociologique, sans nouveauté, mais dont le style de prospectus inspire une espèce de méfiance. A la rigueur, il y a, dans les manuels d'économie politique, quelques conseils du même genre, qui ont paru, étant à leur vraie place, d'utile application. M. Bayet s'y prend de telle façon qu'on les jugera, chez lui, presque dangereux.

Mais s'il n'y a rien là qui compte, j'affirme par surcroît que l'auteur n'a pas échappé, comme il s'en glorifie, aux axiomes théoriques, à ces conceptions normatives et arbitraires, dont il trouve « monstrueux » que l'on bourre la tête des enfants. Il a, lui aussi, ses idées fixes. Tout son livre ne tend qu'à substituer celles-ci à celles-là. On brisera la norme classique, on « hâtera la disparition de l'idée incompréhensible de Devoir », on nous débarrassera de nos idées médiocres sur Dieu, « l'âme et l'obligation », voilà qui est entendu. Mais aussitôt on nous propose du même ton, avec le même sans-gêne, une foule d'autres idées médiocres sur le pacifisme, sur le divorce, sur le féminisme, sur la suppression de l'héritage, etc. En quoi ces nouvelles idées sont-elles moins normatives que les autres ? En quoi sont-elles moins des prescriptions, lorsque l'auteur déclare — ô candeur ! — que si la propagande et la réclame ne suffisent pas à les imposer, « par un dernier effort on déterminera l'action législative »? Ce ne sera plus ma conscience

qui édictera ces « idées médiocres », ce sera le parlement. Et on prend soin de me prévenir que l'Etat sera un peu plus vigilant pour « appliquer la loi » et moins discret que ne l'était ma chétive conscience [1]).

Qu'est-ce donc que ces lois imposées, et où prennent-elles leur patron, sinon sur ce qui est conçu comme *bon* par M. Bayet ! Nul doute que le pacifisme et le divorce ne soient pour lui des formes du souverain Bien. Il y a donc encore un souverain Bien. Et il ne reste plus qu'à dresser la liste des idées que M. Bayet trouve bonnes pour que je connaisse tout aussitôt la liste de mes devoirs.

Que dis-je ? Dans la conception classique qui est « monstrueuse », cette série, toujours la même, devenue comme légendaire, était bornée ; dans la bienfaisante conception moderne, elle est variable et illimitée. Car je suis traité, je l'avoue, sans noblesse, et avec un fond de mépris. Je suis l'être de foule que l'on sait pouvoir gagner par l'exemple, l'entraînement, la contagion. L'artiste moral, en « s'efforçant de rendre ma conduite conforme aux types tracés par l'inventeur politique », compte sur une plasticité indéfinie de mon vouloir. Il me traînera à la remorque de ses caprices, me pliera à vingt *credos* successifs, et me fatiguera de dogmes toujours renaissants ! En vérité, voilà une curieuse manière de substituer la science à la foi. Cette foi nouvelle, plus onéreuse que l'autre, en garde toutes les rigueurs, qu'elle aggrave, et n'en perd que les certitudes. L'auteur parle en moraliste à rebours, appliquant en faveur de ses idées, les mêmes postulats, les mêmes jugements de valeur que l'on fit de tous temps en faveur du Bien, du Devoir, de la Vertu. Seulement il ne s'agit ni du Bien, ni du Devoir, ni de la Vertu, mais de leur contraire. Cet homme a la tête classique et autoritaire. C'est le cœur qui est changé.

[1]) *La morale scientifique*, p. 63.

III.

Et qu'on ne croie pas que je note ici des exceptions, ou que j'ai tiré du pêle-mêle des dissertations quelque thèse bizarre et toute crue pour scandaliser à plaisir mon lecteur. Plût à Dieu qu'il en fût ainsi ! Le mal serait petit. Mais c'est au contraire la caractéristique de ce temps, depuis que les masques sont tombés, que la brutalité des idées s'étale dans toute sa laideur. On a peine à s'imaginer le flot de publications, la marée de brochures, de pamphlets, de manifestes dont on inonde notre sol français. Ce débordement reflue dans les villages les plus éloignés, et jusqu'aux hameaux de nos montagnes.

Dans ce coin de terre fleurie, à l'ombre de la grande futaie, la petite école est bâtie, où naguère le maître enseignait la même loi morale que le curé. La concorde et l'aménité régnaient entre les deux pasteurs, et le troupeau n'était pas divisé. Aujourd'hui le maître d'école débite aux enfants ses « contes rouges », où tout ce qu'enseigne le curé est âprement combattu et dénigré. Les enfants apprennent à haïr de bonne heure. Leur exquise sensibilité se renfrogne ; leur naïveté se défie. Ils savent les mots qui font peur et ils en usent. Rien n'est tragique comme de les entendre, à la sortie de la classe, s'essayer à chanter ces airs révolutionnaires, dont les notes trop graves et la sonorité canaille échouent dans leur gosier novice. On frissonne et l'on pleure.

M. Georges Goyau, qui a conduit une enquête sur l'*Ecole d'aujourd'hui* avec la sagacité et la pénétration que l'on sait, nous donnait récemment des preuves douloureuses de cet excès dans le mal [1]). Dans cette « deuxième série d'études » nous suivons pas à pas le phénomène de glisse-

[1]) Georges Goyau, *L'Ecole d'aujourd'hui*, deuxième série. Paris, Perrin, 1906.

ment que j'ai moi-même analysé ailleurs [1]), et où l'on voit Dieu et la morale perdre progressivement tout prestige, subir l'assaut des « impolitesses » et des « suspicions », puis des sarcasmes, puis des injures, et enfin disparaître du programme scolaire sous la poussée fiévreuse de l'effort révolutionnaire. On liquide bruyamment tout l'héritage de « valeurs » morales que des hommes comme Jules Ferry et Paul Bert avaient pensé arracher à l'Eglise pour s'en parer. Les étourdis ! Ils laïcisaient l'enseignement, disaient-ils, pour l'ennoblir, pour le rationaliser. Mais les traditions sérieuses et saines n'en seraient que mieux à l'abri, échappant à l'exploitation du prêtre ; elles perdraient cette odeur de sacristie et ce vêtement bigot qui les déshonoraient. Aujourd'hui ces mêmes traditions n'ont pas survécu à la désaffectation de la morale. Laïcisées, elles ont quelque temps végété, comme on laisse s'étioler dans un coin une plante qui a servi de décor, et qui ne plaît plus. La plante, maintenant toute maigre, toute fanée, est jetée dehors. Et à sa place, il n'y a rien. Les Jules Ferry, les Paul Bert, s'ils revenaient, seraient amenés à constater que la morale, sans l'Eglise, est morte. Quel affront pour leur orgueil ! Quel démenti donné à leur présomption !

Enfin l'enquête nous dit que l'idée de patrie a eu le même sort que la morale. Pourquoi ? Quelques-uns s'en étonnent tout d'abord. La patrie n'est pas confessionnelle, elle est antérieure à toute religion, et il semble bien non seulement qu'en droit elle puisse subsister seule, mais qu'en fait elle ait ses moyens de développement et de défense indépendants. Du moins c'est cela qu'on affirmait en ce temps d'illusions laïques. A l'heure qu'il est, la vérité se fait jour ; et l'on voit pratiquement que cette thèse est fausse. La patrie, ce n'est pas un mot, ce n'est pas une idée, c'est une synthèse et une condensation sous forme

[1]) Clément Besse, *La psychologie de l'anticléricalisme.*

consciente d'expériences glorieuses ou pénibles, heureuses ou tristes, mais dont le résidu est saint. C'est avec ce que nos ancêtres ont eu de meilleur et de plus moral qu'ils ont lentement composé son visage, et lui ont donné ces traits qui la rendent vénérable. Aussi chacune des immoralités de l'enseignement, chacune des trahisons de l'école, en même temps qu'elles lui arrachent ses attributs millénaires, défigurent la patrie. Les hommes d'abord ne la reconnaissent plus. Puis les enfants l'ignorent. A la longue ni les uns ni les autres ne peuvent se souvenir d'elle, parce qu'ils ne se souviennent plus de la nature morale qu'elle représente. Le système de lente et progressive corruption qu'on fait peser sur eux a étouffé les besoins moraux que ce mot synthétisait. Maintenant chaque jour amènera de nouvelles défections, et rendra plus sensible la disproportion entre *leur* France et *la* France.

Dans plus de deux cents pages de documents, M. Goyau fait cette lamentable démonstration. Il cite des témoignages et relate des faits dont l'ensemble constitue le plus accablant dossier. Sous l'influence combinée des loges et des délégués cantonaux, soutenu par la *Ligue de l'enseignement*, levant des brigades de défenseurs parmi les *Amicales*, l'antipatriotisme règne, il parle haut, il fait front au drapeau. En même temps il pénètre tout, la culture civique, l'enseignement de l'histoire, les rapports du capital et du travail, l'économie politique, la sociologie. Quelques tartufes le colorent d'humanitarisme. Quelques niais l'affublent d'oripeaux maçonniques. En fait, il est devenu si puissant que ceux qui s'en défendent, écrivains, orateurs ou philosophes, ne songent plus qu'à lui barrer la route au nom des intérêts matériels [1]). La patrie, chez les meilleurs, subit l'affront du respect humain. Elle n'est plus aimée et défendue pour elle-même. On en rougit. Et

[1]) Cfr. *L'Ecole et la Vie*, par Georges Leygues, ancien ministre du cabinet Waldeck-Rousseau.

c'est de cette irrésistible lâcheté des honnêtes gens, comme de cette irrésistible audace des méchants, que se compose chez nous la présente défaite de toutes les choses saintes. Le bon parti a ses Girondins, hypnotisés sur une idée du moindre mal, qui entretient dans le pays une constante dépression d'esprit, et nous prépare pour demain à toutes les paniques ; tandis qu'à l'extrême gauche se dressent des têtes d'iconoclastes dont cette œuvre de fanatisme et d'avilissement fait présentement toute la joie.

CLÉMENT BESSE.

Post-scriptum. — Peut-être se rencontrera-t-il d'incorrigibles optimistes pour trouver mauvais qu'on dévoile ainsi le mal. Les livres de M. Goyau, et ce présent travail leur paraîtront indiscrets du moment qu'ils sont véridiques. On ne devrait pas parler de « l'agonie de la morale », dira-t-on, de peur qu'une trop lucide conscience du péril n'humilie et ne décourage les bonnes volontés. Et puis on a le temps de voir venir la catastrophe. Les prêcheurs de tristesse mettent du roman dans leur histoire, et du poison dans leur encre. Attendons.

— C'est vrai ; on ne comprendra bien tout cela qu'après l'événement. Il faut que les conséquences sortent. Un peuple n'apprend rien avec des discours ; ce sont les larmes et c'est le sang qui l'instruisent.

C. B.

XII.

Le Conflit de la Morale et de la Sociologie.

(*Suite* *).

II.

LA CONCEPTION SOCIOLOGIQUE DE M. DURKHEIM.

5. *Les relations de la sociologie avec les sciences voisines.*

En possession d'un domaine, qu'elle prétend exploiter avec ses instruments propres, la sociologie prend rang de science autonome.

Du coup se pose le problème de ses relations extérieures. Quel sera son *modus vivendi* avec les puissances limitrophes ?

I. *Avec la psychologie.* — Nous avons assisté à la bataille livrée par M. Durkheim pour l'indépendance de la sociologie.

Une société, n'a-t-il cessé de répéter, est une réalité, spécifiquement différente des individus qui la forment. Donc la sociologie a un objet distinct et elle ne doit plus demander à la connaissance de la nature humaine individuelle l'explication des phénomènes de la vie collective [1]).

C'est, jusque là, la lutte pour l'émancipation.

*) Voir les trois numéros précédents de la *Revue*.

[1]) Voir plus haut, pages 54 et 148.

Mais déjà, par moments, non contente d'une sécession honorable, la sociologie aspire à dominer à son tour.

L'être social dont on a commencé par dire qu'il est une réalité *sui generis*, est, ajoute-t-on, vivant et agissant. Il pense à sa manière et veut à sa façon, mais toujours avec une force impérieuse. Par une contrainte incessante il s'impose. Les individus le subissent ; ils sont comme une cire molle que la main de l'artiste moule à son gré.

Ecoutez :

« Les natures individuelles ne sont que la matière indéterminée que le facteur social détermine et transforme. Certains états psychiques — tels les sentiments de religiosité, de jalousie sexuelle, de piété filiale, d'amour paternel — loin d'être des inclinations inhérentes à la nature humaine, résultent de l'organisation collective »[1]).

« Presque tout ce qui se trouve dans les consciences individuelles, vient de la société. » Même, nous dit-on, « si l'homme est un animal raisonnable, c'est qu'il est un animal sociable ».

La conclusion ? « Quelques progrès que fasse la psycho-physiologie, elle ne pourra jamais représenter qu'une fraction de la psychologie, puisque la majeure partie des phénomènes psychiques ne dérivent pas de causes organiques... Tous les faits dont on ne peut trouver l'explication dans la constitution des tissus dérivent des propriétés du milieu social... La vaste région de la conscience dont la genèse est inintelligible par la seule psycho-physiologie, relève d'une autre science positive qu'on pourrait appeler la socio-psychologie. »

M. Lévy-Brühl voit plus nettement la conséquence : « La considération de l'individu peut suffire pour l'étude des phénomènes qui doivent être examinés surtout dans leurs rapports avec leurs antécédents et concomitants phy-

[1]) « C'est l'organisation sociale des rapports de parenté qui a déterminé les sentiments respectifs des parents et des enfants ; ceux-ci eussent été tout autres si la structure sociale avait été différente. »

siologiques (sensations, perceptions, plaisirs et douleurs organiques, etc.). Mais la connaissance scientifique des fonctions mentales supérieures (imagination, langage, intelligence) ne saurait être obtenue sans le secours des sciences sociologiques. » Il faut renverser le procédé en usage jusqu'à présent, dans l'étude du développement de ces fonctions. « Au lieu d'interpréter les phénomènes sociaux à l'aide de la psychologie courante, ce serait au contraire la connaissance scientifique — c'est-à-dire sociologique — de ces phénomènes qui nous procurerait peu à peu une psychologie plus conforme à la diversité réelle de l'humanité présente et passée. La psychologie de l'avenir sera fondée sur l'analyse des mœurs et des institutions où se sont objectivés les sentiments et les pensées, dans les diverses sociétés humaines. »

M. Durkheim n'est pas toujours aussi catégorique : « On se méprendrait sur notre pensée si l'on concluait que la sociologie, suivant nous, doit ou même peut faire abstraction de l'homme et de ses facultés. Les caractères généraux de la nature humaine entrent dans le travail d'élaboration d'où résulte la vie sociale. » Aussi, pratiquement, l'étude des faits psychiques lui semble-t-elle indispensable au sociologue. La vie individuelle peut, au moins, « faciliter l'explication » de la vie collective. Une culture psychologique constitue pour le sociologue une « propédeutique nécessaire », mais il ne doit demander à la science de l'individu qu'une « préparation générale » et, au besoin, d'« utiles suggestions ». —

A ce propos M. Durkheim s'est demandé incidemment s'il n'y aurait pas lieu de créer une psychologie générale, synthèse de la psychologie individuelle et de la psychologie sociale [1]).

« Les faits sociaux sont produits par une élaboration

[1]) Tout en insistant sur la distinction nécessaire entre la sociologie et la biologie, il signale de même, en passant, la possibilité de dégager un jour les caractères vraisemblablement communs à l'organisation sociale et à l'organisation animale.

sui generis de faits psychiques. Cette élaboration n'est pas sans analogies avec celle qui se produit dans chaque conscience individuelle. » N'y aurait-il pas « certaines lois abstraites communes aux deux règnes ? » Ne peut-on « concevoir la possibilité d'une psychologie toute formelle qui serait une sorte de terrain commun à la psychologie individuelle et à la sociologie » ?

Mais, d'une part, tout ce que nous savons sur la manière dont se combinent les idées individuelles se réduit à quelques propositions très vagues que l'on appelle lois de l'association des idées. Et quant aux lois de l'idéation collective, elles sont encore plus complètement ignorées. Dans l'état actuel de nos connaissances, la question soulevée ne saurait donc recevoir de solution catégorique.

II. *Avec l'histoire.* — L'histoire et la sociologie s'opposent-elles l'une à l'autre ou se confondent-elles ?

Cela dépend.

Tant que l'histoire « reste dans le particulier », elle est distincte de la sociologie. Tout occupé à marquer à chacun des phénomènes sa place dans le temps, l'historien perd de vue ce qu'ils ont de semblable. Pour lui, les sociétés constituent autant d'individualités hétérogènes, chaque peuple ayant sa physionomie, et l'histoire n'est qu'une suite d'événements qui s'enchaînent sans se reproduire.

Le rôle du sociologue est de rapprocher les phénomènes, même quand ils seraient séparés par de longs intervalles de temps ; de les comparer ; d'en dégager les caractères communs.

Mais « dès qu'elle compare, l'histoire devient indistincte de la sociologie ». Or l'histoire ne peut être une science que dans la mesure où elle explique, et l'on ne peut expliquer qu'en comparant. Par conséquent, bien loin qu'elles soient en antagonisme, les deux disciplines tendent naturellement l'une vers l'autre, et tout fait prévoir qu'elles sont appelées à se confondre en une discipline commune.

En attendant ce rapprochement, il faut pratiquer l'entr'-aide.

L'histoire doit fournir à la sociologie la matière de ses recherches[1]). Elle est la source principale de l'investigation sociologique. « Sans les sciences historiques, dit M. Lévy-Brühl, l'effort pour établir des lois sociologiques resterait vain. »

D'autre part, le sociologue facilitera à l'historien l'explication des faits concrets. Il le guidera dans ses inductions et dans ses hypothèses, en le renseignant sur la nature des sociétés, de leurs organes et de leurs fonctions.

III. *Avec les autres sciences sociales.* — Bien plus délicate à définir est la position de la sociologie à l'égard des autres sciences sociales.

La sociologie serait-elle une science unique, à créer de toutes pièces, qui, sans souci des disciplines existantes et faisant table rase de leurs résultats, se donnerait la tâche gigantesque d'étudier à nouveau les multiples aspects de la vie collective et le vaste ensemble des faits sociaux du passé et du présent ?

Cette conception, qui semble être celle de Stuart Mill dans sa *Logique*, est chimérique.

Il est impossible à une seule et même science de maîtriser une matière d'une telle diversité. La « réalité sociale » est un monde infini dont chaque partie est assez vaste pour servir de matière à toute une science. Et ainsi la science générale et unique, à laquelle Stuart Mill donnait le nom de sociologie, se résout forcément en une multitude de branches distinctes. —

Faut-il, ayant égard à l'existence de disciplines particulières : histoire des religions, du droit, des institutions politiques, statistique, science économique etc., chercher à ouvrir à la sociologie un domaine encore inexploré, lui

[1]) Voir plus haut, page 159.

assigner un objet distinct, en dehors des phénomènes dont traitent les différentes sciences sociales ? Doit-elle se constituer à côté des techniques spéciales, comme un mode de spéculation autonome ; étudier, par exemple, « la vie collective en général », tandis que chaque science sociale resterait cantonnée dans une catégorie déterminée de phénomènes sociaux ?

Pas davantage. Faire actuellement de la sociologie la science sociale générale, comme plusieurs y tendent [1]), c'est l'éloigner du réel, c'est la réduire à n'être plus qu'une philosophie formelle et vague.

La « sociologie générale » est une branche de la sociologie. Elle ne peut être qu'une synthèse des sciences particulières, une comparaison de leurs résultats les plus généraux ; elle n'est possible que dans la mesure où elles sont avancées. —

Il reste que la science positive des sociétés doit avoir pour objet l'intégralité des faits sociaux; il n'y a pas lieu d'isoler tel ou tel aspect de la vie collective pour en faire l'objet spécial de la science nouvelle. Tout ce qui entre dans la constitution des sociétés ou dans la trame de leur développement ressortit aux sociologues.

Or une telle multitude de phénomènes ne peut être étudiée que grâce à un certain nombre de disciplines spéciales entre lesquelles se partagent les faits sociaux et qui se complètent les unes les autres.

Par conséquent, la sociologie ne peut être que le système des sciences sociales. —

M. Durkheim s'est d'ailleurs défendu, du moins à l'origine, d'esquisser le plan de la sociologie — « opération stérile, dit-il, si elle n'est pas faite par une main de génie ». Une science est une sorte d'organisme ; on peut observer comme elle est formée, mais non lui imposer tel ou tel plan de composition parce qu'il satisfait mieux la logique ; elle se

[1]) Voir plus haut, page 73.

divise d'elle-même à mesure qu'elle se constitue. Au surplus, toute classification prétendûment définitive serait arbitraire; les cadres doivent rester ouverts aux acquisitions ultérieures.

De ce que la sociologie a le même objet que les sciences dites historiques et sociales, résulte-t-il qu'elle se confond avec ces dernières ? N'est-elle que le terme générique qui sert à les désigner collectivement ? Non. Le rapprochement des sciences sociales sous une commune rubrique implique et indique un changement radical dans la méthode et l'organisation de ces sciences.

Pour devenir des branches de la sociologie, les sciences sociales particulières doivent être des sciences positives. La notion de « loi naturelle » étendue par Comte au règne social en général, doit pénétrer dans le détail des faits ; il s'agit, pour le sociologue, de l'acclimater dans ces recherches spéciales d'où elle était primitivement absente et où elle ne peut s'introduire sans y déterminer une complète rénovation.

En vérité, au cours de ces cinquante dernières années, les spécialistes, d'eux-mêmes, ont commencé à s'orienter dans un sens sociologique. Les historiens se sont attachés à l'étude comparée des institutions. L'ancienne économie politique s'est transformée sous l'influence des fondateurs de l'économie nationale, du socialisme de la chaire, de l'école historique. Des disciplines nouvelles se sont fondées ou développées : la statistique, l'anthropologie ou l'ethnographie d'une part ; la science ou histoire des civilisations de l'autre. Implicitement ou explicitement, ces diverses entreprises scientifiques reposent toutes sur ce principe que les phénomènes sociaux obéissent à des lois et que ces lois peuvent être déterminées. Pour que la sociologie devienne une science vraiment positive, il suffit donc de développer un certain nombre des sciences existantes dans le sens où elles tendent spontanément.

Toutefois, si réelle que soit cette évolution spontanée, ce qui reste à faire ne laisse pas d'être considérable.

D'abord, sous l'influence de la sociologie, la classification des sciences spéciales est appelée à se transformer. Elles se sont constituées indépendamment les unes des autres ; la matière sociale n'a pas été répartie entre elles d'une manière méthodique, d'après un plan réfléchi ; il en est résulté des confusions et des distinctions irrationnelles. Des phénomènes disparates sont réunis sous une même rubrique ; des phénomènes de même nature partagés entre des sciences différentes. Ainsi la *Völkerkunde* des Allemands comprend à la fois des études sur les mœurs, sur les croyances et les pratiques religieuses, sur l'habitation, sur la famille, sur certains faits économiques. Inversement, la géographie qui étudie les formes territoriales des Etats, l'histoire qui retrace l'évolution des groupes ruraux ou urbains, la démographie qui étudie tout ce qui concerne la distribution de la population, devraient être réunies sous le nom de morphologie sociale [1]).

Ensuite, ce que la sociologie apporte surtout avec elle, c'est le sentiment que tous les faits, si divers, étudiés jusqu'à présent par des spécialistes indépendants les uns des autres, non seulement sont solidaires au point de ne pouvoir être compris si on les isole les uns des autres, mais sont, au fond, de même nature, c'est-à-dire des manifestations variées d'une même réalité qui est la réalité sociale. C'est pourquoi, les différentes sciences sociales, ayant pour objet des phénomènes de même espèce, doivent pratiquer une même méthode. Le principe de cette méthode, c'est que les faits religieux, juridiques, moraux, économiques, doivent tous être traités conformément à leur nature, c'est-à-dire comme des faits sociaux. Soit pour les décrire, soit

[1]) M. Durkheim souhaite de même que la sociologie criminelle et la statistique morale soient réunies sous le nom de pragmatologie. — Voir dans l'*Année sociologique* les divisions et subdivisions, parfois remaniées, de la Sociologie.

pour les expliquer, il faut les rattacher à un milieu social déterminé, à un type défini de société, et c'est dans les caractères constitutifs de ce type qu'il faut aller chercher les causes déterminantes du phénomène considéré.

Or la société n'est que bien rarement considérée par les spécialistes comme la cause déterminante des faits dont elle est le théâtre. Même le principe de l'interdépendance des faits sociaux, bien qu'assez facilement admis dans la théorie, est loin d'être efficacement mis en pratique. Aussi, bien que les sciences sociales particulières tendent à s'orienter dans un sens sociologique, cette orientation reste encore indécise. Travailler à la préciser, à l'accentuer, à la rendre plus consciente, telle est, pense M. Durkheim, la tâche actuelle du sociologue.

Et ainsi nous apparaît finalement le caractère vrai de la sociologie, telle que le conçoit M. Durkheim : elle n'est pas une science, mais une méthode.

III.

LA SCIENCE DES MŒURS ET L'ART MORAL [1]).

1. *La science des mœurs.*

« La science positive de la morale est une branche de la sociologie. » Cela signifie que son objet rentre dans la catégorie des faits dits sociaux et qu'il doit désormais être étudié d'après la méthode sociologique.

Quel est cet objet et comment les règles générales de la méthode doivent-elles y être appliquées ? Quels sont les postulats de la science nouvelle et quels problèmes va-t-elle entreprendre de résoudre ?

[1]) **Bibliographie.** Outre les publications déjà citées : A. Bayet, *La morale scientifique*. Paris, 1905. — E. Durkheim, *La détermination du fait moral* (Bulletin de la Société française de philosophie, t. VI). Paris, 1906. — L. Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs* (Revue philosophique, t. LXII). Paris, 1906.

I. L'objet de la science des mœurs, ce sont « les faits moraux ». Pour les reconnaître parmi les autres faits sociaux, il faut les définir « d'après quelque signe extérieur et visible ».

Ce signe, pour M. Durkheim, c'est la sanction dont certaines règles de conduite sont munies. Généralement on dit que ce qui distingue les règles morales, c'est qu'elles sont obligatoires ; mais la réalité d'une obligation n'est certaine que si elle se manifeste au dehors ; la sanction est le symbole objectif de l'obligation. « Tout fait moral consiste donc dans une règle de conduite sanctionnée » [1]).

Les faits moraux sont-ils tous compris dans cette définition ? N'y a-t-il pas en morale des actes, louables sans être obligatoires ; un libre idéal qu'on n'est pas tenu d'atteindre ; une sphère qui dépasse le devoir ? Certes il y a des actes, objet de l'admiration et qui dérivent d'habitudes et de tendances acquises dans la pratique de la vie morale. Mais s'il est vrai qu'ils ne sont pas obligatoires, commandés par une règle impérative, on ne peut les considérer comme moraux. « Il serait contraire à toute méthode de réunir sous une même rubrique des actes qui sont astreints à se conformer à une règle préétablie et d'autres qui sont libres de toute réglementation. Cette activité *sui generis* est l'esthétique de la vie morale. »

Par contre, si l'on s'en tient à la définition donnée, « tout le droit entre dans la morale ». M. Durkheim croit en effet les deux domaines trop intimement unis pour pouvoir être séparés. Les deux ordres de phénomènes relèvent d'une seule et même science. Il y a tout au plus une différence dans la manière dont les sanctions sont administrées. Les sanctions morales sont appliquées par chacun et par tout le monde ; les sanctions juridiques, par

[1]) C'est la définition donnée par M. Durkheim dans l'Introduction de la *Division du travail social*. Dans une thèse développée devant la Société française de philosophie, il signale comme caractères distinctifs du fait moral 1° l'obligation, 2° une certaine désirabilité.

des corps définis et constitués. Les unes sont diffuses ; les autres, organisées. Est strictement morale « toute règle de conduite à laquelle est attachée une sanction répressive diffuse ».

II. « La sociologie morale, disait M. Durkheim dans la leçon d'ouverture de son Cours, se propose d'étudier les maximes et les croyances morales comme des phénomènes naturels dont elle cherche les causes et les lois. » Il suppose donc qu'il y a une nature ou une réalité morale et qu'elle est soumise à des lois.

L'objectivité de la réalité morale est incontestable. Tout homme vivant dans une certaine société y trouve organisé un système de règles impératives ou prohibitives. Ces règles, qui prennent l'aspect de devoirs pour sa conscience, n'en sont pas moins, par rapport à lui, une réalité qui lui préexistait et qui lui survivra. Obligations, interdictions, mœurs, lois, usages même et convenances, il lui faut se conformer à toutes ces prescriptions, sous peine de sanctions diverses, qui se font sentir par les effets qu'elles produisent et par l'intimidation qu'elles exercent.

Cette nature morale est, en outre, conçue comme soumise au déterminisme et régie par des lois constantes.

« La morale, dit M. Durkheim, est pour nous un système de faits réalisés, lié au système total du monde. Si elle est telle ou telle à un moment donné, c'est que les conditions dans lesquelles vivent alors les hommes ne permettent pas qu'elle soit autrement. »

M. Lévy-Brühl n'est pas moins précis : « La morale d'une société est partie intégrante de l'ensemble des phénomènes solidaires entre eux qui la constituent. Etant donnés le passé d'une certaine population, sa religion, ses sciences et ses arts, ses relations avec les populations voisines, son état économique général, — sa morale est déterminée par cet ensemble de faits dont elle est fonction. A un état

social entièrement défini correspond un système, plus ou moins harmonique, de règles morales entièrement définies et un seul. »

Tout le monde, observe-t-il, concède ce postulat quand il s'agit de la morale d'une civilisation exotique : personne n'hésite à en rendre compte par les croyances religieuses, par l'état intellectuel, par l'organisation politique et économique. Il faut être logique et l'admettre aussi quand il s'agit de notre propre morale.

Cette conception déterministe implique des conséquences sur lesquelles on insiste.

D'abord il y a autant de morales que de types sociaux.

Puis l'idée d'une morale naturelle doit faire place à l'idée que toutes les morales existantes sont naturelles. Chaque société a la sienne, fonction de ses conditions d'existence et qui est précisément ce que ces conditions exigent qu'elle soit. Celle des sociétés inférieures est une morale au même titre que celle des sociétés cultivées [1]). La nôtre est « précisément aussi bonne et aussi mauvaise qu'elle peut être ».

Enfin, comme il n'y a pas de civilisation tout à fait immobile, la morale d'une société donnée doit toujours être considérée comme destinée à évoluer en fonction des autres séries sociales.

[1]) « Pour nous, disait M. Durkheim dans son *Introduction à la sociologie de la famille*, nous savons que si on les prend à la lettre, les mots de supérieur et d'inférieur n'ont pas scientifiquement de sens. Pour la science, les êtres ne sont pas les uns au-dessus des autres; ils sont seulement différents, parce que leurs milieux diffèrent. Il n'y a pas une manière d'être et de vivre qui soit la meilleure pour tous, à l'exclusion de toute autre, et par conséquent il n'est pas possible de les classer hiérarchiquement suivant qu'ils s'éloignent ou se rapprochent de cet idéal unique. Mais l'idéal pour chacun est de vivre en harmonie avec ses conditions d'existence. Or cette correspondance se rencontre également à tous les degrés de la réalité. Ce qui est bon pour les uns ne l'est donc pas nécessairement pour les autres. La famille d'aujourd'hui n'est ni plus ni moins parfaite que celle de jadis : elle est autre, parce que les circonstances sont autres. Le savant étudiera chaque type en lui-même et sa seule préoccupation sera de chercher le rapport qui existe entre les caractères constitutifs de ce type et les circonstances qui l'entourent. »

III. Les faits moraux sont, par définition, des faits sociaux : ce sont des « choses », c'est-à-dire des réalités extérieures à l'individu et dont celui-ci subit la contrainte. Par conséquent, la méthode, dont les règles ont été exposées plus haut [1]), doit s'appliquer à leur étude.

Quelques points toutefois méritent une attention spéciale.

1° Il faut viser à donner des faits moraux une représentation « objective ». « C'est notre pratique, dit M. Lévy-Brühl, c'est-à-dire ce qui nous apparaît subjectivement dans la conscience comme loi obligatoire, sentiment de respect pour cette loi, pour les droits d'autrui etc., qui, considéré objectivement, constitue, sous forme de mœurs, coutumes, lois, la réalité à étudier. »

Cette règle, qui est généralement difficile à appliquer [2]), l'est surtout, on l'avoue, quand il s'agit de certains faits moraux, à savoir les sentiments. De toutes les séries de phénomènes sociaux, celle des sentiments moraux exige le plus grand effort pour être représentée d'une manière objective, c'est-à-dire indépendamment des consciences individuelles qui les éprouvent. Les sentiments qui ont accompagné les idées, les croyances, les pratiques, les institutions, ne laissent pas de traces immédiatement saisissables de leur existence. Rien ne subsiste pour en faire directement connaître l'intensité, la tonalité propre, ni même, à certains moments, la présence. Le savant est obligé de les restituer par un procédé d'induction souvent hasardeux.

2° Les faits moraux doivent être expliqués sociologiquement.

Aux sociologues contemporains, excepté M. Durkheim et son école, tout ce qui est de nature morale paraît,

1) Voir plus haut, page 135.
2) Voir plus haut, page 146.

remarque M. Lévy-Brühl, se comprendre très suffisamment par le moyen d'une interprétation psychologique. Cette interprétation se fonde sur notre connaissance présumée de la nature humaine et sur l'identité supposée de cette nature en tout temps et en tout lieu. Employé seul, le procédé conduit très facilement à l'erreur, surtout quand il s'agit d'interpréter des croyances, des sentiments, des pratiques, des rites fort éloignés de nous ; ce sont alors nos propres états d'âme que nous introduisons à la place de ceux, très différents, qu'il faudrait retrouver[1]. La méthode scientifique prescrit de chercher le sens des faits dans « une étude objective de leurs circonstances et de leurs conditions ». Il importe de trouver la genèse sociologique des obligations que la conscience nous impose ; l'étude comparée des religions, des croyances et des mœurs, en différents temps et en différents pays, peut seule nous y aider.

3° Le contenu de notre conscience morale qui est d'une complexité extrême, ne peut être démêlé, si l'on fait abstraction de l'histoire. En effet, on ne pénètre la nature des pratiques et des croyances morales, qu'en voyant comment elles se sont élaborées. Pour comprendre le détail vivant de ce que la conscience ordonne et interdit, il faut donc se reporter à la conscience des générations précédentes, en élargissant le cercle des antécédents sociaux jusqu'à toucher à la préhistoire.

Eventuellement on aura recours à l'ethnographie, par exemple, dit M. Lévy-Brühl, pour l'étude génétique des sentiments moraux. « En même temps que l'on peut encore constater, *de visu*, dans les sociétés inférieures[2], des institutions disparues ailleurs, mais ayant laissé des traces encore visibles, comme le totémisme, on y observe aussi

1) M. Durkheim a cherché à en donner une preuve par son étude sur *Les origines de la prohibition de l'inceste.* (Voir plus haut, p. 143, note 1).

2) Telles les sociétés aborigènes de l'Australie, certaines tribus de l'Amérique du Nord, de l'Inde, de l'Afrique, de la Polynésie, de la Mélanésie, etc.

des sentiments moraux dont une analogie légitime peut faire admettre l'existence dans les civilisations préhistoriques. Nous trouvons là, sinon un équivalent, du moins un succédané très précieux des sociétés dont il ne nous reste rien ou à peu près rien, excepté, peut-être, des sentiments et des habitudes mentales indéchiffrables pour nous-mêmes. Par l'étude attentive des mœurs, des religions, des sentiments dans ces sociétés inférieures, nous acquérons les données les plus précieuses pour la restitution de l'état moral et mental d'une humanité relativement primitive, restitution que l'effort le plus ingénieux et le plus opiniâtre n'aurait jamais pu réaliser en partant uniquement de l'humanité observée dans les civilisations historiques. Une fois établie, cette restitution, même sommaire, éclairerait en nous un fond de sentiments si anciens, qu'ils ne nous paraissent même pas obscurs. »

IV. Dans la pensée de ses promoteurs, la sociologie morale doit 1° établir la genèse et 2° déterminer la fonction des faits moraux. Ils prétendent 3° pouvoir rendre compte du caractère obligatoire des prescriptions morales. Enfin M. Durkheim demande encore à la science des mœurs la solution d'un quatrième problème dont nous parlerons à propos de l'art moral.

1° Du point de vue génétique, il s'agit de voir comment l'ensemble des prescriptions, obligations et défenses, qui constitue la morale d'une société donnée, s'est formé en fonction des autres séries de phénomènes sociaux, — car il est entendu que la morale est une fonction de toutes les autres séries sociales et que les déterminations très précises qu'elle comporte, proviennent de sa solidarité avec ces séries dans leur état présent et passé [1]).

Ou plutôt, dit M. Lévy-Brühl, le problème considéré dans sa totalité s'énonce ainsi : Etant admis par hypothèse

1) Voir plus haut, page 291.

que le processus de développement des sociétés humaines obéit partout aux mêmes lois, retrouver les stades intermédiaires que les religions, les institutions, les arts des sociétés plus élevées ont dû traverser pour arriver à leur état présent. Dans le cas particulier de la morale, le savant devra essayer de déterminer les stades par lesquels la coutume et le tabou du sauvage deviennent peu à peu la loi, dans les textes à la fois religieux et juridiques tels que le *Pentateuque*, et aboutissent à l'impératif catégorique du philosophe, expression abstraite de la conscience morale d'aujourd'hui qui se prend pour rationnelle.

Nous sommes encore extrêmement loin, on en convient, de pouvoir résoudre ce problème ou même d'en posséder les données positives indispensables. Dans cette série de phénomènes sociaux, nous ignorons presque tout.

La spéculation morale scientifique ne se proposera, pendant longtemps, que des problèmes spéciaux, historiquement définis : D'où provient telle obligation, telle interdiction ? Quel a été le sens de la responsabilité individuelle soit pénale, soit civile, quand elle est apparue ? Par quelle forme a passé la propriété de la terre, des biens meubles, des esclaves ? Quelle a été la succession des formes du mariage, de la famille ?

2° Philosophes et moralistes recherchent, eux aussi, quelle est la fonction de la morale, mais les sociologues leur reprochent de ne pas résoudre le problème d'après une méthode scientifique [1]).

Si les partisans de la morale utilitaire par exemple, affirment que l'utile est l'unique fin de notre conduite, ce n'est pas, dit M. Durkheim, qu'ils aient induit cette proposition générale d'une observation méthodique. Ils n'ont pas vérifié qu'en fait les mœurs, les prescriptions du droit, les maximes de la morale populaire n'avaient pas

[1]) Cfr. *Revue Néo-Scolastique*, novembre 1905, page 410.

d'autre but. Mais sentant d'abord, avec plus ou moins de clarté, qu'il nous est impossible d'agir si nous ne sommes intéressés à notre action, ils illustrent ce sentiment par quelque exemple ; puis, pour renforcer leur thèse ils font appel à la logique et prouvent qu'il serait absurde que l'homme ne cherchât pas avant tout son intérêt. Bref, ils demandent leurs prémisses à une expérience incomplète et sans précision qu'ils confirment ensuite au moyen de raisonnements déductifs.

Dans aucune école on ne procède différemment. Même des auteurs qui ont le sens sociologique très développé, ne savent s'astreindre à la rigueur scientifique indispensable. Ainsi Spencer pose que la morale a pour fin le progrès de la vie individuelle. « Que ce soit le principe de la morale telle qu'il la voudrait, c'est possible ; mais il s'agit de savoir si c'est le principe de la morale telle qu'elle est. »

Pour savoir quelle est, en fait, la fonction de la morale, le seul moyen est d'observer les faits moraux, ou la multitude de règles particulières qui gouvernent effectivement la conduite ; c'est d'étudier d'abord chacun des droits et des devoirs en lui-même, pour lui-même et non pour arriver d'une haleine à une définition générale de la moralité. Or cette science positive des faits moraux « est seulement en train de naître ».

Jusque là M. Durkheim parle en sociologue conscient des exigences d'une méthode strictement scientifique.

Mais il n'est pas resté confiné dans les régions sereïnes de la science impassible ; il a subi l'attrait des problèmes moraux et sociaux qui préoccupent nos contemporains et ses études, toutes scientifiques dans son intention, sur la division du travail et sur le suicide, l'ont amené à constater que nos grandes sociétés modernes sont dans un état critique : elles sont malades d'individualisme et d'anomie.

La société n'a plus une intégration suffisante ; il n'y a plus de groupes assez consistants auxquels l'individu puisse

se rattacher et dont il se sente solidaire. Dans nos grands Etats, la société politique est trop loin de lui. Depuis la suppression des corporations professionnelles, il n'y a plus rien entre l'Etat et l'individu. La société religieuse a exercé jadis une bienfaisante influence, mais les conditions nécessaires à cette influence ne sont plus actuellement données : la religion empêche l'homme de penser librement ; or cette mainmise sur l'intelligence individuelle est et sera de moins en moins supportée. La famille enfin n'a plus qu'une durée éphémère. Rien ne tire donc l'individu de son isolement moral.

Or une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés qu'un Etat hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir, constitue une véritable monstruosité sociologique. Il est inévitable qu'elle se désagrège.

L'individualisme est une des causes de la progression énorme et continue des suicides. Le lien qui rattache l'homme à la vie se relâche, parce que le lien qui le rattache à la société s'est lui-même détendu. Les raisons de vivre nous manquent ; nous n'apercevons plus le sens de nos efforts.

D'autre part, l'anomie est à l'état chronique dans le monde du commerce et de l'industrie. Depuis un siècle, le progrès économique a consisté à affranchir les relations industrielles de toute réglementation. Auparavant tout un système de pouvoirs moraux avait pour fonction de les discipliner.

La religion consolait les pauvres, par l'espérance des compensations futures ; elle modérait les riches en leur rappelant que les intérêts terrestres ne sont pas le tout de l'homme. Elle a perdu la plus grande partie de son empire. Les appétits se sont trouvés affranchis de toute autorité. Du haut en bas de l'échelle, les convoitises sont soulevées. On a soif de choses nouvelles, de jouissances ignorées, de sensations innommées. C'est l'apothéose du bien-être. La morale professionnelle n'existe plus ou se borne à des

formules indécises, à des généralités sans précision, à des prescriptions dénuées de tout caractère juridique. Les actes les plus blâmables sont si souvent absous par le succès que la limite entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, n'a plus rien de fixe. Cette anomie morale et juridique est dans nos sociétés modernes un facteur régulier et spécifique de suicides : les individus se tuent parce que leur activité est déréglée et qu'ils en souffrent. Ils ne savent plus où s'arrêtent les besoins légitimes.

Depuis l'abolition des corps de métiers, il n'y a plus de règles qui fixent le nombre des entreprises économiques et, dans chaque branche d'industrie, la production n'est pas réglementée de manière à ce qu'elle reste au niveau de la consommation ; de là les crises industrielles et commerciales et les faillites, génératrices elles aussi de suicides.

L'antagonisme croissant du travail et du capital résulte de ce que leurs rapports sont aussi dans un état d'indétermination juridique. Aucune puissance morale ne contenant les forces en présence, c'est la loi du plus fort qui règne et l'état de guerre est chronique. L'Etat n'est pas apte à discipliner la vie professionnelle infiniment variée et complexe ; c'est une lourde machine qui n'est faite que pour des besognes générales et simples Nous passons alternativement d'une réglementation autoritaire que son excès de rigidité rend impuissante, à une abstention systématique qui provoque l'anarchie. Or une telle anarchie est un phénomène morbide, puisqu'elle va contre le but même de toute société qui est de supprimer la guerre entre les hommes, en subordonnant la loi physique du plus fort à une loi plus haute.

Le malaise dont nous souffrons atteste une alarmante misère morale. Notre foi s'est troublée, la tradition a perdu de son empire, le jugement individuel s'est émancipé du jugement collectif. Il faut faire cesser l'anomie, contenir les égoïsmes individuels, entretenir le sentiment de la solidarité, empêcher l'application brutale de la loi du

plus fort. Bref, « notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale ».

Et voilà qu'apparaît du coup la fonction de la morale : « si l'anomie est un mal, c'est avant tout parce que la société en souffre, ne pouvant se passer, pour vivre, de cohésion et de régularité ». Une réglementation morale ou juridique exprime essentiellement des besoins sociaux.

« La caractéristique des règles morales, dira M. Durkheim, en terminant son étude sur la *Division du travail*, est qu'elles énoncent les conditions fondamentales de la solidarité sociale. Le droit et la morale, c'est l'ensemble des liens qui nous attachent les uns aux autres et à la société, qui font de la masse des individus un agrégat et un cohérent. Est moral tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme. Elle a pour fonction essentielle de faire de l'individu la partie intégrante d'un tout. La société est donc la condition nécessaire de la morale. Elle n'est pas une simple juxtaposition d'individus qui apportent, en y entrant, une moralité intrinsèque ; mais l'homme n'est un être moral que parce qu'il vit en société, puisque la moralité consiste à être solidaire d'un groupe. Faites évanouir toute vie sociale et la vie morale s'évanouit du même coup, n'ayant plus d'objet où se prendre. Quant à ce qu'on appelle la « morale individuelle », si l'on entend par là un ensemble de devoirs dont l'individu serait a la fois le sujet et l'objet, qui ne le relieraient qu'à lui-même et qui, par conséquent, subsisteraient alors même qu'il serait seul, c'est une conception abstraite qui ne correspond à rien dans la réalité [1]). Les devoirs de l'individu envers lui-même sont, en réalité, des devoirs

[1]) De même la « morale religieuse », si l'on s'en réfère à la définition que M. Durkheim donne des phénomènes religieux : « Ce qui caractérise les croyances comme les pratiques religieuses, c'est qu'elles sont obligatoires. Or tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale. C'est donc la société qui prescrit au fidèle les dogmes qu'il doit croire et les rites qu'il doit observer ; et s'il en est ainsi, c'est que rites et dogmes sont son

envers la société ; ils correspondent à certains sentiments collectifs qu'il n'est pas plus permis d'offenser, quand l'offensé et l'offenseur sont une seule et même personne, que quand ils sont deux êtres distincts. »

M. Durkheim présente cette conclusion comme se dégageant de l'examen des faits, passés en revue dans son livre sur la *Division du travail*.

En réalité, elle préexistait chez lui à l'état de sentiment ou d'opinion. Feuilletez ses tout premiers écrits. Vous y lirez : « La morale n'est rien si elle n'est pas une discipline sociale. Ce qu'elle exprime ce sont les conditions d'existence des sociétés. La solidarité est la condition même de la vie sociale. Le droit et la morale ont pour objet d'assurer l'équilibre de la société [1]). Sans vouloir disserter sur les bases dernières de l'éthique, il nous paraît incontestable que, dans la réalité, la fonction pratique de la morale est de rendre possible la société, de faire vivre les hommes ensemble sans trop de heurts et de conflits, de sauvegarder en un mot les grands intérêts collectifs »[2]).

Dans la *Division du travail* perce d'ailleurs le souci de démontrer une thèse préconçue : il s'agit moins de rechercher quelle est, en fait, la fonction de la division du travail que d'établir quelle doit être et dans quelles conditions devrait normalement s'exercer cette fonction. Il pose en principe que la société a besoin d'ordre, d'harmonie, de solidarité. Il constate que la solidarité due à la communauté de croyances diminue progressivement. Il conclut : « Il faut donc ou que la vie proprement sociale diminue, ou qu'une autre solidarité vienne peu à peu se substituer à celle qui s'en va. Il faut choisir. Le progrès social ne consiste pas en une dissolution continue. Il faut donc bien qu'il y ait quelque autre lien qui maintienne l'unité sociale ;

œuvre. Les forces devant lesquelles s'incline le croyant sont des forces sociales. Les choses sacrées sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation. »

[1]) *Les études de science sociale.*

[2]) *La science positive de la morale en Allemagne.*

or il ne peut pas y en avoir d'autre que celui qui dérive de la division du travail. » Cependant, en fait, dans nos grandes sociétés modernes, la division du travail n'assure pas la solidarité sociale. « Cas pathologique, dit M. Durkheim ; ce qui est, n'est pas ce qui devrait être. » Mais ce qui est, intéresse seul le sociologue. Ce qui devrait être, concerne le moraliste....

M. Durkheim est à la fois sociologue et moraliste. Sociologue, il formule les règles de la méthode scientifique qu'il reproche aux philosophes de négliger dans la recherche des fonctions de la morale. Moraliste, il procède comme eux. L'union des deux points de vue dans un même livre produit une impression de confusion. Il était nécessaire de les dissocier.

3° « Il faut dire d'où la morale tire sa force obligatoire et au nom de qui elle commande », écrit M. Durkheim. Il pense, et M. Lévy-Brühl aussi, pouvoir donner à la question une réponse sociologique.

Nous ne pouvons pas, d'après M. Durkheim, nous obliger nous-mêmes ; tout commandement suppose une contrainte au moins éventuelle, par conséquent une puissance supérieure à nous et capable de nous contraindre. Qu'est-ce d'ailleurs qu'une dette où nous serions à la fois débiteur et créancier ?

Ce n'est pas non plus, remarque M. Lévy-Brühl, d'une conviction théorique ou d'un système d'idées que la prescription morale tient son autorité. Les choses qu'il faut faire ou ne pas faire, nos devoirs et nos droits ne dépendent pas de la théorie morale à laquelle la réflexion peut nous conduire [1]).

Les religions et, à leur suite, beaucoup de philosophes considèrent la morale comme ne pouvant avoir toute sa réalité qu'en Dieu ; Kant postule Dieu, parce que, sans

[1]) Voir *Revue Néo-Scolastique*, novembre 1905, page 415.

cette hypothèse, le devoir est sans point d'attache. La science, dit M. Durkheim, ne saurait s'arrêter à cette conception dont elle n'a même pas à connaître ; les causes secondes sont les seules dont elle ait à s'occuper. Il ne voit d'ailleurs dans la divinité que « la société transfigurée et pensée symboliquement ».

Si on écarte Dieu, il ne reste plus d'autre alternative que de laisser la morale inexpliquée ou d'en faire « un système d'états collectifs ». Ou elle ne vient de rien qui soit donné dans le monde de l'expérience, ou elle vient de la société.

C'est l'hypothèse à laquelle s'arrêtent ou du moins que suggèrent MM. Durkheim et Lévy-Brühl. « Nos obligations, écrit ce dernier, nous sont imposées par la pression sociale. Les règles morales passent d'une génération à l'autre, jalousement conservées par l'esprit de tradition et par l'instinct de conservation sociale. Sentiment du devoir, de la responsabilité, horreur du crime, amour du bien, respect de la justice, tous ces sentiments puisent leur force dans les croyances et dans les représentations collectives qui sont communes à tout le groupe. »

« La société, dit de son côté M. Durkheim, est une autorité morale qui, en se communiquant à certains préceptes de conduite qui lui tiennent particulièrement au cœur, leur confère un caractère obligatoire. La société a en elle tout ce qui est nécessaire pour communiquer à certaines règles de conduite le caractère impératif, distinctif de l'obligation morale. Elle nous commande parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous ; la distance morale qui est entre elle et nous, fait d'elle une autorité devant laquelle notre volonté s'incline. »

Rendre compte de l'obligation morale, l'essayer du moins, est la seule tâche du sociologue qui, faisant de la science pure, cherche uniquement la cause de ce qui est et se désintéresse de ce qui doit être. Mais ici encore le

moraliste qui voisine en M. Durkheim avec le sociologue, s'émeut et demande : « Comment amener l'individu à se soumettre de plein gré à la contrainte sociale ? »

Il ne se fait pas d'illusion. L'individu est en général « d'une très médiocre moralité ». L'enfant qui entre dans la vie est un être « égoïste et asocial ». Nous ne sommes pas naturellement enclins à nous gêner et à nous contraindre, à nous dévouer, à respecter une discipline morale.

L'altruisme est cependant la base fondamentale de notre vie sociale : les hommes ne peuvent vivre ensemble sans se faire des sacrifices mutuels.

Puis la société a ses besoins qui ne sont pas les nôtres ; les fins collectives, par définition, sont en dehors du cercle de nos intérêts privés ; par suite, les actes qui nous sont commandés pour les atteindre ne sont pas selon la pente de notre nature individuelle ; ils lui font plutôt violence.

Pourquoi alors, se demandent les hommes, ces règles de morale, ces préceptes du droit qui nous astreignent à toutes sortes de sacrifices, ces dogmes qui nous gênent ? Pourquoi surtout la souffrance ?

« Pour le fidèle fermement attaché à sa foi, le problème n'existe pas. Le chrétien rapporte ce qu'il est et ce qu'il fait à son Dieu ; il arrive même à aimer et à rechercher la douleur pour se rapprocher davantage de son divin modèle. »

Mais si la morale n'a pour origine et pour fin que la société, alors pourquoi s'y soumettre ?

La question revient plusieurs fois sous la plume de M. Durkheim et manifestement elle le préoccupe.

Il faut se résigner, dit-il d'abord : « Si on pense que les idées morales sont justiciables de la dialectique, c'en est fait d'elles ; rien ne sera facile comme de prouver qu'elles sont absurdes. Nos croyances morales sont le produit d'une longue évolution. Trop souvent nous n'apercevons pas les causes qui les expliquent. Cependant nous devons nous y soumettre avec respect, parce que nous savons que

l'humanité, après tant de peine et de travail, n'a rien trouvé de mieux »[1]).

Puis il fait appel à l'intérêt : « Pourquoi faire de la société un bien d'un si haut prix ? En partie parce qu'elle est utile à nos intérêts, mais surtout parce qu'elle est le seul milieu où se puissent satisfaire nos penchants sociaux »[2]).

Finalement il cherche, en exaltant toujours de plus en plus la société, à faire naître pour elle un sentiment analogue à celui que le croyant éprouve pour son Dieu. L'individu doit « prendre conscience de l'état de dépendance où il se trouve à l'égard de la société ; s'habituer à s'estimer à sa juste valeur, c'est-à-dire ne se regarder que comme la partie d'un tout »[3]). La méditation lui fera comprendre « combien l'être social est plus riche, plus complexe, et plus durable que l'être individuel », et par là elle lui révélera « les raisons intelligibles de la subordination qui est exigée de lui »[4]). Certes « le désintéressement n'a de sens que si le sujet auquel nous nous subordonnons a une valeur plus haute que nous, individus. Mais la société n'est-elle pas, pour les consciences individuelles, un objectif transcendant ? C'est une grande personne morale. C'est elle qui a fait la civilisation ; d'elle nous vient tout ce qui compte à nos yeux. Elle nous dépasse de tous les côtés, puisque de ces richesses intellectuelles et morales dont elle a le dépôt, quelques parcelles seulement parviennent jusqu'à chacun de nous. Plus la civilisation devient complexe, plus l'individu sent la société comme transcendante par rapport à lui. En même temps qu'elle est transcendante par rapport à nous, la société nous est immanente. Elle est nous-même en un sens, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé. Ce qui fait de nous un être vraiment humain, c'est ce que nous parvenons à nous assi-

[1]) *La science positive de la morale en Allemagne.*
[2]) *Ibid.*
[3]) *De la division du travail social.*
[4]) *Les règles de la méthode sociologique.*

miler de cet ensemble d'idées, de sentiments, de croyances, de préceptes de conduite que l'on appelle la civilisation »[1]).

Ce que ces considérations pourraient avoir de valeur persuasive n'est-il pas compromis par la critique, faite par M. Durkheim lui-même, de la morale de la solidarité ? « Ce n'est pas assez de remarquer que dans la réalité l'homme ne s'appartient pas tout entier pour avoir le droit d'en conclure qu'il ne doit pas s'appartenir tout entier. Sans doute nous sommes solidaires de nos voisins, de nos ancêtres, de notre passé ; beaucoup de nos croyances, de nos sentiments, de nos actes ne sont pas nôtres mais nous viennent du dehors. Mais où est la preuve que cette dépendance soit un bien ? Qu'est-ce qui en fait la valeur morale ? Pourquoi ne serait-ce pas, au contraire, un joug dont nous devons chercher à nous débarrasser, et le devoir ne consisterait-il pas dans un complet affranchissement ? L'entreprise est irréalisable ? Encore faudrait-il la tenter. De ce que la solidarité est peut-être inévitable, il ne suit pas qu'elle soit morale.... »[2])

2. *L'art moral.*

La science des mœurs, dans la pensée de ses promoteurs, a un but : elle doit servir à constituer un art moral. « Nous estimerions, dit M. Durkheim, que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. » On étudie la réalité morale afin de pouvoir agir, plus tard, d'une façon méthodique et rationnelle, sur les phénomènes dont la science aura découvert les lois.

Toutefois la connaissance de la réalité n'est pas l'unique condition de l'intervention de l'homme.

Pour agir il faut savoir, pouvoir et vouloir.

MM. Durkheim et Lévy-Brühl insistent surtout sur la

[1]) *La détermination du fait moral.*
[2]) *Division du travail social.* Introduction.

première condition qui sera remplie au fur et à mesure que la science des mœurs se perfectionnera.

Ils supposent l'existence de la seconde.

Ils n'apprécient pas également l'importance de la troisième.

1° La science positive des phénomènes sociaux n'est pas encore, on l'avoue, « sortie de la période inchoative ». Par conséquent, et on le reconnaît aussi, il n'est pas possible de se faire une idée précise de ce que pourront être ses applications. Celles-ci seront peut-être nulles pendant longtemps et ne s'exerceront d'abord que sur des points particuliers. Mais on pense qu'elles seront très précieuses si les sciences sociales font des progrès comparables à ceux des sciences physiques. On espère par exemple, quand nous connaîtrons d'une façon positive les conditions physiologiques, psychologiques et sociales des différentes sortes de délits et de crimes, que cette science conduira à la constitution d'une hygiène sociale permettant de prescrire à chaque société son régime.

Parfois la science des mœurs nous conseillera l'abstention. En nous faisant mieux connaître l'intime solidarité des séries sociales, elle nous donnera un sentiment très vif de la difficulté, des dangers, et souvent de l'inutilité d'une intervention ; « il n'est pas certain que toute société soit améliorable ».

En attendant les progrès de la science, que faire dans les cas douteux ? Il faut alors « se décider pour le parti qui, dans l'état actuel de nos connaissances, paraît le plus raisonnable ».

Un service d'ordre général que rendra encore la science de la morale, c'est qu' « elle nous communiquera un esprit sagement conservateur ». Quand les lois qui régissent les phénomènes seront devenues familières aux esprits, il deviendra impossible de se représenter comme souhaitable

ce que l'on sait être impraticable. C'en sera fait des rêveries et des utopies sociales.

2° Armé de la science, l'homme pourra agir sur la réalité et éventuellement la corriger. Il surprendra peut-être qu'on lui reconnaisse cette puissance. Tant qu'il fut question de prouver qu'une science des faits sociaux est possible, parce que ces faits sont régis par des lois nécessaires et constantes, on a représenté l'individu comme subissant passivement l'action des grandes forces obscures qui se jouent au sein de la collectivité [1]). A présent qu'il s'agit de montrer la possibilité d'un art moral, on admet, implicitement et sans difficulté, que l'homme est capable de jouer un rôle actif et qui est parfois considérable : M. Durkheim ne propose-t-il pas de se mettre résolument à l'œuvre pour restaurer dans nos grands Etats modernes le régime corporatif, en l'adaptant bien entendu à la structure et aux besoins de nos sociétés actuelles ? « De ce que tout se fait d'après des lois, dit-il simplement, il ne suit pas que nous n'ayons rien à faire. »

3° Mais que faire et quoi vouloir ? La science peut-elle nous indiquer dans quel sens nous devons « améliorer » la réalité morale ?

Il semble que, d'après M. Lévy-Brühl, la fonction unique de la sociologie est d'analyser la réalité donnée ; la science des mœurs, par définition, est hors d'état de démontrer que telle fin est préférable à telle autre, au point de vue de l'individu ou au point de vue de la société ; elle ne peut que nous apprendre à discerner ce qui est possible de ce qui ne l'est pas. Que si on lui demande ce qu'il entend alors par l' « amélioration » de la réalité sociale, il répond : « Le sociologue, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer un idéal, peut constater parfaitement telle ou

[1]) Voir plus haut, page 149.

telle « imperfection », en montrant par exemple que telle croyance ou telle institution sont surannées, hors d'usage et de véritables impedimenta pour la vie sociale ».

Tout autre le sentiment de M. Durkheim.

« Je crois à la science, dit-il. C'est ne pas y croire que de la réduire à n'être qu'un amusement intellectuel, bon tout au plus à nous renseigner sur ce qui est possible et impossible, mais incapable de servir à la réglementation positive de la conduite. Si elle n'a pas d'autre utilité pratique, elle ne vaut pas la peine qu'elle coûte...

» Elle peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément... Il y a un état de santé morale que la science seule peut déterminer avec compétence ».

Et encore : « On dit que la science ne nous apprendrait rien sur ce que nous devons vouloir ; qu'elle explique les faits mais ne les juge pas ; que le bien et le mal n'existent pas à ses yeux ; qu'elle peut bien nous dire comment les causes produisent leurs effets, non quelles fins doivent être poursuivies. Pour savoir ce qui est désirable, c'est aux suggestions de l'inconscient qu'il faudrait recourir. Mais alors la science se trouve destituée de toute efficacité pratique et par conséquent sans grande raison d'être ; à quoi bon de travailler pour connaître le réel, si la connaissance que nous en acquérons ne peut nous servir dans la vie ? »

Aux problèmes déjà indiqués comme relevant de la sociologie morale [1]), M. Durkheim en ajoute donc un nouveau : la détermination du bien et du mal ou, comme il s'exprime, du « normal » et du « pathologique ». Sans y attacher une valeur définitive [2]), il a indiqué, dans sa *Méthode socio-*

[1]) Voir plus haut, page 295.

[2]) « L'orientation générale de notre méthode ne dépend pas des procédés que l'on préfère employer soit pour classer les types sociaux, soit pour distinguer le normal du pathologique. »

logique, les règles relatives à la distinction du normal et du pathologique.

Il pose en principe que « pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable ; la maladie est la chose mauvaise et qui doit être évitée ».

Cela étant, si l'on trouve un critère objectif, inhérent aux faits eux-mêmes, qui permette de distinguer scientifiquement la santé de la maladie dans les divers ordres de phénomènes sociaux, la science sera en état d'éclairer la pratique tout en restant fidèle à sa propre méthode.

Ce critère c'est, avant tout, le degré de généralité des faits. Sont normaux, les faits qui sont généraux dans toute l'étendue d'une espèce. Sont pathologiques, ceux qui sont exceptionnels dans le temps ou dans l'espace.

Mais, fait-il observer, les conditions de la santé et de la maladie ne peuvent être définies *in abstracto* et d'une manière absolue. Elles varient d'abord d'un type social à un autre, n'étant pas les mêmes pour tous indistinctement. Elles varient ensuite pour un seul et même type si celui-ci vient à changer ; il faut surtout tenir compte des variations qui tiennent à l'âge de la société considérée [1]).

Par conséquent : « un fait social est normal pour un type social, considéré à une phase déterminée de son développement, quand il se produit dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la phase correspondante de leur évolution ; il est pathologique dans le cas contraire ».

La généralité d'un fait ayant été établie par l'observation, on peut chercher à l'expliquer.

L'explication consistera le plus souvent à faire voir que le phénomène est utile à l'organisme, ou bien qu'il est nécessairement impliqué dans la nature de l'être.

Cette vérification est parfois nécessaire, en cas de crise

[1]) « Ainsi, pendant l'enfance de nos sociétés européennes, certaines règles restrictives de la liberté de penser étaient normales qui ont perdu ce caractère à un âge plus avancé. »

atteignant toute une espèce par exemple, quand la conscience morale des nations n'est pas encore adaptée aux changements qui se sont produits dans le milieu et que, partagée entre le passé qui la retient en arrière et les nécessités du présent, elle hésite à se fixer. Alors on voit apparaître des règles de conduite dont le caractère moral est indécis, parce qu'elles sont en train de l'acquérir ou de le perdre, sans l'avoir définitivement ni acquis ni perdu. Le cas se présente d'autant plus souvent dans la vie sociale qu'elle est perpétuellement en voie de transformation. Nous ne pouvons alors déterminer les conditions nouvelles de l'état de santé qu'en fonction des anciennes, car nous n'avons pas d'autre point de repère. Pour savoir si tel précepte a une valeur morale, il faut le comparer à d'autres dont la moralité intrinsèque est établie. S'il joue le même rôle, c'est-à-dire s'il sert aux mêmes fins ; si, d'autre part, il résulte de causes dont résultent également d'autres faits moraux, si par suite ces derniers l'impliquent au point de ne pouvoir exister s'il n'existe en même temps, on a le droit de conclure de cette identité fonctionnelle et de cette solidarité qu'il doit être voulu au même titre et de la même manière que les autres règles obligatoires de conduite, par conséquent qu'il est moral [1]).

Cette théorie de M. Durkheim sur le normal et le pathologique crée entre lui et ceux qui se disent ses disciples des divergences de vues qu'il faut signaler.

Pour M. Lévy-Brühl, notre morale est « précisément aussi bonne et aussi mauvaise qu'elle peut être ».

[1]) C'est le procédé employé par M. Durkheim dans *La division du travail social :* « La division du travail se développe. Faut-il s'y adapter ou y résister ? On n'est pas d'accord. Cherchons d'abord quelle est la fonction de la division du travail ; nous verrons alors si le besoin social auquel elle répond est de même nature que ceux auxquels répondent d'autres règles de conduite dont le caractère moral n'est pas discuté. Comte pensait qu'elle a pour fonction d'intégrer le corps social. Si cette hypothèse était démontrée, la division du travail serait une condition de l'existence de nos sociétés et elle aurait un caractère moral, car les besoins d'ordre, d'harmonie, de solidarité sociale passent généralement pour être moraux. »

M. Durkheim dit au contraire que « la conscience morale des sociétés est sujette à se tromper. Elle peut sanctionner des règles de conduite qui ne sont pas par elles-mêmes morales, et, au contraire, laisser sans sanction des règles qui devraient être sanctionnées. Or c'est un fait de pathologie morale qu'une règle présente indûment le caractère de l'obligation ou en soit indûment privée ». Et nous avons vu qu'au cours de ses explorations sociologiques, il relève toute une série de cas pathologiques.

Pour M. Bayet, l'art moral doit adapter les institutions aux idées ambiantes. L'organisation actuelle de la famille, par exemple, n'est plus en harmonie avec le milieu social. Les lois qui distinguent la famille légitime de la famille naturelle, qui règlent le divorce, répugnent aujourd'hui à la plupart des consciences. Tout ce qu'on peut demander à l'art moral, c'est la formule des changements qui répondent aux sentiments de la collectivité ; c'est l'institution du divorce par le consentement d'un seul ; c'est la modification du régime imposé aux enfants naturels, prélude à l'effacement définitif de toute distinction fondée sur la naissance.

Pour M. Durkheim le mariage est une réglementation des rapports des sexes ; cette réglementation de la vie passionnelle est indispensable. Le divorce qui l'affaiblit est devenu, de nos jours, une active cause suicidogène. « Le seul moyen de diminuer le nombre des suicides dus à l'anomie conjugale est de rendre le mariage plus indissoluble. »

Il résulte de tout cela que M. Durkheim en définitive a, lui aussi, son système de morale et même son plan de réforme sociale. Il ne les a pas exposés *ex professo* comme sa *Méthode sociologique*, mais les élements en sont épars dans ses publications ; il suffit de les grouper.

Etant donné que l'homme veuille vivre — c'est son postulat initial — il ne peut vivre qu'en société. Mais la vie sociale elle-même n'est possible que si les hommes con-

forment leur conduite à certaines règles. Ces règles constituent la morale. La fonction essentielle de la morale est d'assurer l'ordre, de maintenir la paix, de faire régner la justice, de réaliser l'harmonie, d'entretenir la solidarité : ces besoins-là sont de tous les temps. Mais la morale a dans chaque type social une physionomie particulière qu'elle emprunte à l'ambiance sociale et qui évolue avec cette ambiance.

La société qui élabore les règles de conduite doit en imposer le respect à ses membres parce qu'elles sont une condition de son existence, et les individus doivent les observer parce que la société est une condition de leur existence à eux. Toutefois, n'importe quelle contrainte sociale n'a pas droit à leur respect, mais celle-là seulement qui est normale.

Actuellement les grandes sociétés européennes ont à se faire une morale. La liberté qu'elles ont laissé se développer sans limite est pernicieuse. Il faut que les passions soient refrénées. L'harmonie sociale ne se produit pas automatiquement par cela seul que chacun poursuit ses intérêts propres ; la solidarité n'est pas spontanée. La vie morale, individuelle et collective doit être réglementée. L'État en est incapable. L'Église et la famille en sont devenues impuissantes. Il faut créer l'organe qui élaborera le droit nouveau. Ce sera la « corporation » qui, devenant la base de notre organisation politique, aura pour tâche de faire cesser l'anomie morale et juridique.

Nous terminons ici l'exposé des idées sociologiques de M. Durkheim et de son école. Dans un des prochains numéros de la *Revue*, nous en dirons les origines et l'influence actuelle et nous essayerons d'en donner une appréciation critique.

(à suivre) SIMON DEPLOIGE.

Mélanges et Documents.

V.

A PROPOS DE MAINE DE BIRAN.

Celui dont Royer-Collard disait : « Il est notre maître à tous », que V. Cousin a nommé « le plus grand métaphysicien qui eût honoré la France depuis Malebranche », et qui fut, en même temps, un précurseur de la psycho-physiologie contemporaine, Maine de Biran continue à solliciter l'attention et la sympathie, à provoquer les recherches et les méditations.

On ne commet plus aujourd'hui à l'égard de ce penseur si personnel et si profond l'erreur et l'injustice dont Taine se rendait coupable à son endroit lorsque, dans son ouvrage sur *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, il rangeait Maine de Biran parmi les tenants d'un spiritualisme imprécis, mal étayé et plus littéraire que philosophique qu'il entreprenait de discréditer.

La publication successive d'œuvres inédites considérables, ainsi que de nombreuses études biographiques ou doctrinales, a permis, depuis une vingtaine d'années déjà, de pénétrer dans l'intimité de la pensée du philosophe solitaire de Grateloup. Mais il restait — et il reste encore — quelque chose à faire pour préciser les stades qu'a traversés et les conclusions auxquelles a abouti cette pensée, et plus encore pour mettre en lumière les rapports de concordance ou de divergence entre cette pensée et celle des autres grands philosophes modernes.

L'*Académie des sciences morales et politiques*, s'inspirant de cette idée, a pris l'heureuse initiative de mettre au concours pour le prix Bordin à décerner en 1905 la question suivante : *Maine de Biran et sa place dans la philosophie moderne.* Deux mémoires lui ont été présentés sur ce sujet. Le prix n'a pas été décerné ; les deux mémoires ont été récompensés. M. Bergson, rapporteur, en a donné un aperçu dans le Bulletin de l'Académie [1]). L'un de ces deux

1) Numéro de janvier 1906.

mémoires est aujourd'hui publié dans la collection *Les Grands Philosophes*. Il est dû à un esprit de trempe vigoureuse, M. Marius Couailhac, que la mort nous a enlevé l'an dernier [1]). Tout récemment M. G. Michelet, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, publiait, dans la collection *La Pensée chrétienne*, une étude plus succincte, accompagnée d'extraits nombreux, de la doctrine biranienne. Enfin la *Revue de métaphysique et de morale* a publié, en une livraison spéciale (mai 1906), de nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran.

* * *

Maine de Biran méritait bien de prendre place parmi les maîtres dont la collection *La Pensée chrétienne* se propose de vulgariser les doctrines et les écrits. Car il fut l'un des penseurs les plus avides de vérité et l'un des écrivains les plus sincères que la France ait comptés au XIXe siècle. Rarement spectacle fut offert d'une aussi franche et complète loyauté intellectuelle, d'une aussi persévérante recherche du vrai. Parti du sensualisme qui, avec Condillac, était devenu la doctrine régnante à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècles, il devint, à la suite de ses méditations et de ses observations, l'un des principaux restaurateurs du spiritualisme. En même temps que sa doctrine psychologique se fixait, il passait d'une morale quasi épicurienne à la morale stoïcienne, pour abandonner ensuite celle-ci et s'arrêter à la morale chrétienne. Ses dernières années sont « tout en Dieu ». Sa fin est catholique.

* * *

Le petit volume de M. G. Michelet remplit bien sa destination. C'est un résumé clair, aussi précis que possible, de la pensée biranienne, un aperçu net et complet de son évolution.

Après avoir donné une idée de la vie, peu mouvementée extérieurement d'ailleurs, du philosophe, l'auteur situe sa doctrine et s'attache à préciser son utilisation actuelle, surtout au point de vue de l'apologétique religieuse. L'orientation particulière qu'il donne à son livre, en concordance avec l'idée maîtresse de la collection *La Pensée chrétienne*, apparaît donc bien dès le début. M. Michelet montre parfaitement le christianisme de Biran sortant peu à peu de l'observation intérieure prolongée. Il se refuse à voir en lui un de ces « philosophes de la croyance » dont le christianisme est fortement imprégné de kantisme ; mais il rattache sa méthode à la méthode dite d'immanence qui, dans l'analyse des aspirations et

1) Un vol. in-8°. Paris, Alcan, 1905.

des besoins de l'âme humaine, trouve une préparation au christianisme apparaissant, à mesure que l'analyse se poursuit, comme seul capable de satisfaire à ces besoins et de répondre pleinement à ces aspirations. Ainsi Maine de Biran devient un prédécesseur de Gratry et d'Ollé-Laprune. — Tout en montrant comment l'étude introspective poursuivie par Biran peut servir d'acheminement vers le christianisme, M. Michelet a cependant soin d'insister sur l'insuffisance de cette étude isolée de toute démonstration historique. L'on ne peut oublier que le christianisme est avant tout un fait historique et que, partant, renoncer à faire appel à l'histoire pour l'étudier, c'est s'exposer, quelquefois à l'insuccès, en tout cas à de longs détours. Cette remarque, très juste, avait déjà été faite par Naville, A. Nicolas, Gratry, Baunard. M. Couailhac la rappelle à son tour.

M. Michelet fait bien ressortir aussi le caractère très moderne, en même temps que traditionnel, de la psychologie biranienne. Egalement éloigné de Condillac et de Descartes, du sensualisme et du spiritualisme exagéré, Biran « élargit la base expérimentale du spiritualisme »... « Son œuvre vient de la sorte se rattacher, en la prolongeant, à la philosophie de saint Thomas et à celle d'Aristote... Plus d'un thomiste trouvera ainsi dans l'étude de l'œuvre de Biran un précieux auxiliaire et un très opportun complément » [1]).

***

L'étude spéciale du psychologue et du moraliste fait l'objet de deux parties du livre de M. Michelet. Le rapport intime qui existe entre le moraliste et le psychologue est nettement indiqué. On saisit, sans peine, en lisant M. Michelet, comment les modifications de la doctrine psychologique se répercutent en changements de la doctrine morale. Sensualiste en psychologie, Biran est quasi-épicurien en morale. Dégagé du sensualisme, adoptant comme centre de sa psychologie l'idée de l'effort volontaire, Biran cherche dans le stoïcisme la morale adéquate à ses aspirations. Mais bientôt s'ouvre une nouvelle période d'obscurités et de doutes : la conciliation de la liberté humaine avec la grâce divine absorbe l'attention de Biran. Le problème se pose au point de vue psychologique et au point de vue moral. Biran en trouve la solution dans le christianisme. Avant d'adhérer à la morale chrétienne, il avait un instant cherché dans la sympathie un fondement à la morale, mais il avait bientôt reconnu que, dépourvue de caractère obligatoire et de fixité, une telle morale ne pouvait prétendre à diriger l'activité humaine.

1) Page XXXII.

L'absolu lui était apparu comme la base indispensable d'une morale efficace. — Et qu'il nous soit permis de noter en passant l'opposition radicale qui existe entre la conception biranienne et la prétention de sociologues tels que M. Lévy-Brühl à remplacer « *la morale* » par « *la science des mœurs* ». Est-il besoin de dire à nouveau combien cette tentative nous paraît, non seulement vaine, mais irrationnelle ?

* * *

La troisième partie du livre de M. Michelet est consacrée à étudier le chrétien. Le chapitre II de cette partie, traitant « des rapports de la raison et de la foi », est particulièrement intéressant en ce qu'il nous fait voir la divergence complète qui séparait Biran de Bonald, divergence d'orientation intellectuelle aussi bien que de doctrines. de Bonald est tout à l'étude du fait « social ». Biran concentre toute son attention sur « l'individuel ». Biran proteste énergiquement contre le traditionnalisme de Bonald qui aboutit à dénier tout droit et tout pouvoir à la raison humaine. Mais, ainsi que le fait remarquer M. Michelet, il ne parvient pas à délimiter nettement les domaines de la foi et de la raison. Il veut démontrer l'existence d'une *philosophia perennis* comprenant la connaissance des premières vérités psychologiques, morales et religieuses, mais il prétend que ces vérités relèvent d'une intuition directe, et non de la raison discursive. — Cette intuition directe n'est-elle pas simplement un acte de connaissance vulgaire, par opposition à la connaissance scientifique ou réfléchie ?

Des rapprochements avec Newman nous semblent de nature à éclaircir sur ce point la pensée de Biran.

D'après M. Michelet, Biran, à ce point de son évolution intellectuelle (année 1818), ne paraît pas avoir une idée exacte de la révélation chrétienne. Il distingue bien deux moyens choisis par Dieu pour faire connaître aux hommes son existence et sa loi, mais aucun de ces deux moyens n'a les caractères de la révélation chrétienne.

A partir de ce moment la pensée religieuse de Biran entre dans sa dernière phase. M. Michelet nous la montre s'épanouissant sous l'influence de la lecture journalière de saint Paul, de l'Imitation de Jésus-Christ, de Fénelon en même temps que sous l'influence de la prière. Le *Journal intime* est le fidèle et précieux témoin auquel l'auteur nous invite à recourir avec lui pour connaître l'état d'âme de Biran au déclin de sa vie.

* * *

Cette face religieuse de la pensée de Biran n'a certes pas été négligée par M. Marius Couailhac, l'auteur regretté de l'un des deux mémoires récompensés par l'Académie. Les chapitres III et IV du quatrième livre de son ouvrage l'étudient spécialement. Mais le plan de l'ouvrage de M. Couailhac devait différer complètement de celui que M. Michelet avait adopté, ce dernier visant un but « apologétique » que nous avons indiqué. Il était donc tout naturel que M. Couailhac n'accordât qu'une place assez restreinte à la partie proprement religieuse de l'œuvre de Biran. Pour le reste, le livre de M. Michelet nous donnait un aperçu de la pensée biranienne ; le mémoire de M. Couailhac nous en offre un exposé détaillé, une étude approfondie. Il est divisé en quatre livres, ayant respectivement pour sujets : *Les sources de la doctrine. — Le moi. — La théorie de la connaissance. — La vie de l'esprit.*

* * *

Sous ce titre : *Les sources de la doctrine*, l'auteur étudie le milieu et l'homme. Le milieu, c'est le double courant philosophique issu du cartésianisme et du condillacisme, ce dernier surtout puissant en France à l'époque où Biran commence à philosopher. Un tempérament très sensible, un goût prononcé pour la vie intérieure et l'observation de soi-même : tel est l'homme. Sa psychologie est bien esquissée. Quant au milieu philosophique, il est nettement dessiné mais d'un crayon très concis. Aussi M. Bergson déclare-t-il, dans son rapport, que cette première partie de l'ouvrage est la moins satisfaisante. Par contre, il tient la deuxième et la troisième parties pour un très bon exposé de la philosophie biranienne. Il regrette seulement qu'il ne soit pas plus critique. De fait, M. Couailhac semble s'être proposé presque comme unique fin d'exposer la doctrine biranienne en en dégageant les principes et les lignes maîtresses. De ci de là seulement il intercale une observation critique.

* * *

La théorie de l'effort volontaire, principe et centre de la doctrine biranienne, est fort bien mise en valeur. M. Couailhac montre la philosophie de Biran se dégageant, sous l'influence de l'idée du moi actif et volontaire, du condillacisme qui, logiquement développé, devait aboutir au phénoménisme ou bien au matérialisme. Il montre ensuite en quoi Biran se sépare de la philosophie cartésienne, à laquelle il reproche d'abord d'avoir posé comme base de la psychologie l'innéisme, se fermant ainsi les voies capables de

conduire aux origines mêmes de la connaissance, ensuite d'avoir dépassé le moi pour atteindre à la substance de l'âme, alors qu'elle ne pouvait y parvenir. Biran ne trouve, ni dans Leibniz, ni dans Kant, de quoi combler les lacunes ou corriger les défauts de la philosophie cartésienne. Leibniz est, lui aussi, un innéiste, dit-il. Puis, tout en reconnaissant la place de l'effort, il en fait une force dont le contenu réel nous échappe. Kant fait du moi une unité lointaine qui n'apparaît que dans les lois *a priori* de la pensée.

« Sur cet effort immanent à la conscience, dit M. Bergson dans son rapport, sur la place privilégiée qu'il occupe dans la philosophie de Maine de Biran, sur la position prise ainsi par ce philosophe vis-à-vis de Descartes, de Condillac, et aussi de David Hume, l'auteur du mémoire a écrit des pages qui doivent être comptées parmi les meilleures de son travail. »

Toutefois M. Bergson eût souhaité que, pour répondre à la question posée par l'Académie, l'auteur étudiât plus longuement et plus profondément la position de Maine de Biran en regard de la philosophie moderne, de Descartes, Leibniz, Kant ou Fichte par exemple ; il eût voulu qu'il suivît de près les idées maîtresses de Biran se répandant à travers la philosophie du XIXe siècle, « l'idée de concentrer l'attention de la philosophie sur la vie intérieure de l'âme, de situer la personnalité humaine telle qu'elle apparaît à la conscience, à mi-chemin entre le relatif et l'absolu de l'ancienne métaphysique, plus haut que le « phénomène » des kantiens mais moins haut que leur « chose-en-soi », enfin, si l'on peut parler ainsi, l'idée de pénétrer expérimentalement dans l'au-delà, ou tout au moins d'arriver jusqu'au seuil en prenant pour guide l'observation intérieure. » Il nous a paru intéressant de citer ces lignes pour faire voir comment le philosophe pénétrant qu'est M. Bergson concevait le plan de l'étude qu'il reproche à M. Couailhac, ainsi que d'ailleurs à l'auteur de l'autre mémoire, de n'avoir pas poussée assez loin.

* * *

Non moins que l'idée du moi, la théorie de la connaissance fait l'objet d'un examen détaillé et serré dans le livre de M. Couailhac. Biran ne se range ni avec les cartésiens, ni avec les sensualistes, ni avec les kantiens ; il rejette l'innéisme des idées, mais ne veut pas davantage admettre que les idées abstraites soient un simple résidu de sensations concrètes. Il n'adopte pas non plus la solution kantienne de catégories propres à l'esprit humain et dépourvues de fondement objectif.

Biran distingue les idées générales et les notions.

Les *idées générales* sont formées par l'esprit s'arrêtant au mode perçu, le considérant en lui-même et non dans sa relation avec l'objet qui lui sert de support, s'élevant successivement « des espèces aux familles et de celles-ci aux genres et aux classes plus étendues, fondées sur un seul caractère sensible qui, étant abstrait, ou séparé de toutes les circonstances particulières de lieu et de temps, embrasse une multitude infinie de phénomènes » [1]. « Résultat d'une volonté libre et d'une matière mobile et essentiellement relative, nos idées générales sont contingentes. La science manquerait de fondement, si nous n'avions pas d'autre voie pour arriver à la vérité » [2].

Au-dessus des idées générales, il y a les *notions*. Les notions nous apparaissent comme « la condition nécessaire de la pensée ; elles ne lui sont pas unies, elles la constituent. Les supprimer, ce n'est pas immobiliser le sujet, c'est l'anéantir.

» Nous en trouvons la liste dans la première partie des *Fondements de la psychologie*. Les voici dans leur ordre : la force, la substance, la cause, l'unité et l'identité, la liberté et la nécessité » [3].

Tandis que les idées générales résultent d'un travail d'abstraction opéré sur la sensation, les notions surgissent de la conscience du moi perçu tel qu'il est en lui-même : de là le caractère d'immutabilité et de nécessité que Biran attribue aux notions.

« On le voit, dit fort bien M. Couailhac, entre les idées générales et les notions, l'opposition est complète.

» Les idées générales sont sans objet, comme l'ont bien observé les nominalistes ; les notions ont un objet, comme l'ont reconnu les réalistes.

» Les idées générales dépendent dans leur formation de la liberté de notre esprit ; les notions s'imposent à nous, nous ne pouvons les modifier.

» Les idées générales sont contingentes, les notions sont nécessaires.

» Les idées générales sont le résultat du travail de l'esprit : l'esprit peut se mouvoir sans elles, puisqu'il les forme. Les notions sont la condition nécessaire de la pensée ; elles ne lui sont pas seulement unies, elles la constituent. Les supprimer, ce n'est pas immobiliser le sujet, c'est l'anéantir » [3].

Partant de là, M. Couailhac tâche de déterminer la position prise

1) Maine de Biran, *Œuvres inédites*, t. II, p. 163.
2) Couailhac, p. 172.
3) Id., p. 175.

par Biran au point de vue du nominalisme et du réalisme. Il relève dans sa théorie des idées générales et des notions, des éléments platoniciens et des éléments aristotéliciens.

« Comme Platon, dit-il, Maine de Biran admet une réalité essentielle, type et modèle de tout ce qui est. Mais cette réalité n'est pas au-dessus de nous ; elle est en nous, elle est nous-même.

» Comme Aristote, il reconnaît que le monde matériel où nous sommes plongés n'est pas une simple apparence ; qu'il enveloppe une réalité faite à l'image du moi ; que les objets de la sensation ne sont pas des ombres inconstantes et vides, mais des êtres vrais » [1]).

Ainsi, c'est toujours le moi qui est le centre de la philosophie biranienne. C'est de la conscience du moi que sortent les notions qui sont, d'après lui, pour ainsi dire le support de la vie intellectuelle.

Mais, — pourrions-nous demander, — cette opposition établie par Biran entre « les idées générales » et « les notions » est-elle bien conforme à la vérité des choses ? N'est-elle pas arbitraire et artificielle ? Ce que Biran appelle « les notions » n'est-il pas extrait par voie d'abstraction de l'observation des choses extérieures avant que d'être extrait de l'aperception interne du moi ? La notion de cause, par exemple, n'apparaît-elle pas tout d'abord comme consécutive à une série d'observations que, dès notre enfance, nous poursuivons au jour le jour autour de nous, observations externes qui précèdent de loin la réflexion sur le moi ? La psychologie scolastique, plus simple, n'est-elle pas aussi plus exacte, en ce point, que la psychologie biranienne ? — Quoique formant une parenthèse dans l'analyse que nous faisons de l'ouvrage de M. Couailhac, ces indications nous paraissent s'imposer.

* * *

C'est à un tout autre point de vue que se place M. Bergson lorsqu'il regrette que M. Couailhac, après avoir bien décrit la position prise par Maine de Biran entre Descartes et Condillac au sujet de la forme de nos connaissances et du caractère général et abstrait qu'elle revêt, ne fasse pas assez ressortir l'originalité de cette position et surtout n'en fasse pas comprendre l'instabilité. Cette position est instable, d'après M. Bergson, « parce qu'il paraît bien difficile au philosophe arrivé en ce point de ne pas glisser vers le pur criticisme ou de ne pas retomber dans la métaphysique traditionnelle. Que les notions appliquées par le moi à la connaissance des objets dessinent la forme même de son activité, cela se com-

1) Couailhac, p. 180.

prend sans peine, continue-t-il ; mais la question se pose de savoir comment la réalité extérieure se prête à cette application et pourquoi, en somme, notre science réussit. La solution de ce problème pouvait-elle se rencontrer sur le prolongement de la voie où Maine de Biran s'était engagé avec sa théorie de l'effort ? Le problème comportait-il, si l'on peut s'exprimer ainsi, une solution proprement et purement biranienne ? Maine de Biran pouvait-il, malgré l'instabilité de son point de vue, s'y maintenir et, de là, élargir son horizon ? L'auteur du mémoire ne paraît pas s'être posé cette question, qui était pourtant la question intéressante et importante entre toutes. Il voit bien (quoiqu'il exagère peut-être l'originalité de la dernière philosophie de Biran) que le philosophe a fini par se rapprocher davantage du substantialisme traditionnel ; il ajoute, et nous le lui accorderons d'ailleurs volontiers, que ce progrès s'explique assez naturellement. Mais de ce que ce développement de la doctrine était naturel, il ne suit pas que d'autres développements n'eussent pas été plus naturels encore, et, parce que les dernières formes de la pensée de Maine de Biran n'ont rien d'inconciliable avec les premières, on n'a pas le droit de conclure, comme paraît le faire l'auteur du mémoire, qu'elles en soient « l'exact et rigoureux prolongement ».

La critique est intéressante à relever, mais est-elle bien fondée ? L'auteur s'est proposé de donner une idée exacte de la doctrine biranienne, de mettre en relief son ossature, de montrer comment s'emboîtent et se commandent ses différentes parties. Il a fait voir, d'après Maine de Biran, la connaissance puisant sa matière première dans la sensation et trouvant sa forme dans le moi. Il se trouve alors, avec Biran, devant le problème de la valeur objective de nos connaissances, du principe de causalité par exemple. Il constate que Biran a résolu le problème par la croyance et il montre comment cette solution se conciliait avec les autres parties de sa doctrine. Il indique ce que Biran a entendu par « croyance » et reconnaît que la nécessité de cet acte fonde, aux yeux de Biran, sa légitimité. C'était, pour employer le mot de M. Bergson, « retomber dans la métaphysique traditionnelle » ou, pour exprimer plus exactement notre manière de voir, c'était, par le progrès naturel de sa pensée, se rapprocher de la métaphysique traditionnelle. M. Bergson eût voulu que M. Couailhac fît voir dans le pur criticisme une autre voie qui s'ouvrait devant Maine de Biran et où il se refusa à entrer. Soit. Mais il n'en resterait pas moins vrai que

Maine de Biran ne voulut pas du criticisme, parce qu'il le tenait pour contraire aux tendances fondamentales de notre être intellectuel.

* * *

Dans son livre quatrième, M. Couailhac, sous le titre *La vie de l'esprit*, nous fait voir Biran complétant sa philosophie dans le sens des rapports entre l'homme et Dieu. La morale, qui a toujours préoccupé notre philosophe, devient l'objet essentiel de ses méditations. Les voies diverses qui mènent à Dieu, le problème de la grâce divine et de la liberté humaine lui suggèrent des pages qui demeureront toujours belles, et, sinon pleinement satisfaisantes, au moins capables d'induire en fécondes réflexions. Nous ne nous arrêterons pas ici à cette partie de la philosophie biranienne, puisque nous en avons parlé à propos du livre de M. Michelet.

M. Bergson regrette encore que M. Couailhac n'ait guère traité que du métaphysicien et qu'il ait négligé le psychologue que fut Maine de Biran. Il rappelle les observations pleines d'intérêt — et de nouveauté, si l'on tient compte de l'époque où elles furent faites — que contiennent les ouvrages de Biran concernant les rapports du physique et du moral, et le domaine de l'inconscient. Remarquons toutefois que, dans certains chapitres de l'ouvrage de M. Couailhac, la psycho-physiologie de Biran intervient, mais, il est vrai, en ordre accessoire [1].

* * *

Nous espérons que l'on voudra bien nous pardonner la longueur de cette note, en considérant que Maine de Biran fut l'une des plus fortes personnalités qui aient marqué dans l'histoire de la pensée française au XIXe siècle et qui aient influé sur l'orientation de la philosophie contemporaine. Si déjà on l'a beaucoup étudiée, il semble cependant que tout ne soit pas encore dit à son sujet.

GEORGES LEGRAND.

1) Voir, par exemple, le chapitre premier du livre III : *La matière de la connaissance ; l'inconscient.*

VI.

La permanence des éléments dans le composé chimique.

Dans deux articles de la *Revue Néo-Scolastique* (1905, pp. 60 sq. et pp. 316 sq.), M. le chanoine Nys répond à certaines critiques que nous avons opposées à l'argument sur lequel il appuie la théorie de la *matière* et de la *forme*. Malgré le talent d'argumentation et la parfaite connaissance du sujet qui se révèlent dans ces pages, elles ne nous ont pas convaincu. Nous voudrions dire brièvement pourquoi.

* * *

Tout en félicitant M. Nys de ce que, avec le P. Pesch et quelques autres péripatéticiens modernes, il admet l'hétérogénéité du composé chimique, nous avons fait observer que la doctrine de saint Thomas dans l'opuscule *de Mixtione Elementorum* et dans son commentaire sur *de Generatione et Corruptione* (l. I, lect. 25) ne peut pas s'interpréter dans ce sens. Le saint Docteur, en effet, s'appuie dans l'un et l'autre passage sur l'homogénéité du mixte pour démontrer la non-permanence formelle des éléments. M. Nys pense que ces passages de saint Thomas doivent s'interpréter de l'homogénéité *substantielle* et qu'ils n'excluent pas l'hétérogénéité *accidentelle*, c'est-à-dire la différence des propriétés dans les différentes parties du composé. Nous ne pouvons pas nous rallier à cette interprétation.

D'abord, saint Thomas ne fait aucune allusion à l'existence de cette hétérogénéité accidentelle ; et il n'aurait pas pu se dispenser d'en parler s'il y avait cru, car si les propriétés caractéristiques des éléments (quoique peut-être avec une différence de degré) se conservent dans les différentes parties du composé, cette circonstance constitue une grave difficulté contre la thèse qu'il défend. Si, en effet, les propriétés des éléments subsistent, il est naturel d'admettre que leur réalité substantielle qui est la source de ces propriétés se conserve également.

En outre, le Docteur angélique explique dans l'opuscule cité ce que deviennent les *qualités* des éléments : « Il faut remarquer, dit-il, que les qualités actives et passives des éléments sont contraires les unes aux autres et peuvent varier en plus et en moins. Or, au moyen de qualités contraires qui peuvent varier en plus et en moins

on peut constituer *une qualité moyenne* qui participe à la nature des deux extrêmes *comme le pâle* (pallidum) *est moyen entre le blanc et le noir, et le tiède entre le chaud et le froid.* Ainsi, l'excès des qualités élémentaires étant tempéré, elles donnent origine à une qualité moyenne qui est la qualité propre du corps mixte et qui diffère dans les différents mixtes selon la proportion différente des éléments, et cette qualité est la disposition propre à la forme du mixte comme la qualité simple l'est à la forme du corps simple. *De même donc que les extrêmes se trouvent dans le moyen qui participe à la nature de l'un et de l'autre, ainsi les qualités des corps simples se trouvent dans la qualité du mixte.* La qualité du corps simple est autre chose que sa forme substantielle... »

Ce que saint Thomas enseigne, ce n'est pas la permanence des qualités contraires dans différentes parties du composé, mais l'existence d'une qualité moyenne dans le composé tout entier et c'est seulement en tant que représentées par cette moyenne que les qualités élémentaires se trouvent dans le mixte. Loin d'affirmer donc l'hétérogénéité accidentelle dont parle M. Nys, saint Thomas l'exclut positivement. Il en est de même dans le commentaire sur *de Generatione et Corruptione.* Le saint Docteur n'y fait que répéter la doctrine d'Aristote. Voici le texte du Stagirite (l. 1, c. X) : « Nous disons lorsqu'il y a mixtion que le mixte est homogène (ὁμοιομερές) et *comme une partie d'eau est de l'eau, ainsi en est-il du mixte.* Si la mixtion est une juxtaposition de parties très petites, cela ne se vérifiera pas : les corps ne seront mêlés que pour le sens (et le même corps sera un mixte pour celui qui ne voit pas clair, et pour un lynx il n'y aura point de mixte)... » On voit que l'homogénéité du mixte, d'après Aristote, est la même que celle du corps simple. Le Philosophe considère l'homogénéité par rapport aux sens ; il ne veut pas d'un mixte dans lequel un lynx pourrait discerner les parties et qui ne serait par là même pas homogène. Or les sens n'atteignent pas la substance. Il s'agit donc bien de l'homogénéité accidentelle. La signification dans laquelle M. Nys emploie le terme *homogénéité* nous paraît d'ailleurs contraire à l'usage courant même chez les anciens. Pas plus que nous ils n'appelaient homogène le corps vivant, quoiqu'il soit *substantiellement* homogène. Le sens obvie du mot est donc l'homogénéité *accidentelle.*

Cette question d'interprétation est d'ailleurs d'importance secondaire dans une matière où la solution dépend principalement de connaissances expérimentales que les anciens n'avaient pas. Nous avons tâché de faire voir (*Les quatre éléments*, ch. VIII) que la notion du mixte diffère de la notion du composé chimique par des

caractères plus importants que l'homogénéité. La conviction que nous avons de la vérité de la philosophie scolastique ne nous force pas à adopter les théories des anciens sur les phénomènes chimiques qu'ils connaissaient très peu, pas plus qu'elle ne nous impose leurs idées sur la structure de l'univers ou sur l'activité du ciel.

*
* *

D'après M. le chanoine Nys, la preuve principale de la théorie péripatéticienne de la *matière* et de la *forme* consiste dans le principe de la finalité immanente d'après lequel les corps agissent en vertu d'un principe d'activité intrinsèque.

Nous avons émis l'avis que ce principe est sauvegardé en admettant que les corps simples sont spécifiquement différents et qu'ils demeurent formellement dans le composé ; qu'il n'est pas nécessaire de considérer celui-ci comme spécifiquement différent de l'ensemble de ses composants. Nous avons ajouté que ce principe est même conciliable avec l'unité de la matière, pourvu qu'on considère les phénomènes matériels comme résultant des propriétés que la matière possède en vertu de sa nature.

M. le chanoine Nys se demande : Dans l'ordre universel où chaque corps développe son activité propre en vue de l'harmonie universelle, « quel est le principe de convergence ou d'orientation ? Réside-t-il dans la nature même des êtres ? Est-il intrinsèque ? En d'autres termes, chaque corps contient-il dans sa constitution intime le ressort de ses énergies, de son mode d'action, de l'orientation constante de ses activités ? Ou bien suffit-il d'admettre, pour se rendre compte de l'ordre universel, qu'à l'origine des impulsions mécaniques communiquées aux masses matérielles ont fixé pour chacune d'elles et pour toute la durée des siècles les voies à parcourir et la succession ordonnée des phénomènes à réaliser ?... De ces deux finalismes, l'un intrinsèque et congénital, l'autre extrinsèque et surajouté, lequel faut-il choisir ? Le premier seul semble répondre aux exigences de l'ordre » (p. 317).

L'alternative qui est proposée dans le passage qu'on vient de lire admet un troisième terme que nous croyons correspondre à la réalité. L'ordre universel est assuré à la fois par les propriétés intrinsèques des corps et par les mouvements ou les situations qui leur ont été données à l'origine. Les mouvements des astres dans le système solaire sont dus à la fois à l'attraction que nous considérons comme une propriété intrinsèque des corps et à la disposition de la matière cosmique au début de l'évolution du système.

M. le chanoine Nys s'exagère, à notre avis, la constance de l'acti-

vité que déploie un corps chimiquement déterminé. « Les contrastes, dit-il, que nous constatons soit entre les affinités, soit entre les autres qualités des corps simples, ne relèvent point de circonstances accidentelles ou transitoires » (p. 321). L'activité des corps dépend en réalité beaucoup des circonstances, notamment de la température et de la pression. L'état physique avec les propriétés qui y sont inhérentes est entièrement déterminé par ces facteurs. Quant à leur influence sur les phénomènes chimiques, elle est aujourd'hui l'objet d'études nombreuses et elle est considérable. Aux très hautes températures on voit se combiner directement des éléments qui se séparent spontanément aux températures inférieures, tandis qu'aux très basses températures, les corps qui réagissent le plus violemment à la température ordinaire, comme la potasse et l'acide sulfurique, sont complètement inertes [1]). Ce n'est donc pas uniquement dans la finalité immanente des corps qu'il faut chercher l'explication de leur activité, mais aussi dans les circonstances où le Créateur les a placés.

Quant au principe qui affirme la finalité immanente, nous y ferons une double observation :

1° Si ce principe exige la présence dans les corps de causes intrinsèques d'activité, il n'affirme cependant pas que cette cause doit être dans chaque corps naturel substantiellement et spécifiquement unique. Toute masse discernable de matière inorganique est composée d'un grand nombre d'individus qui sont, d'après M. Nys, les atomes des corps simples ou les molécules des corps composés. En outre, sauf de rares exceptions, les corps inorganiques tels qu'ils se présentent dans la nature : l'air, l'eau, le vin, les roches, etc. sont des mélanges. Les anciens attribuaient à ces mélanges un principe spécifique propre ; mais aujourd'hui, même les partisans des mutations substantielles les considèrent comme de simples agrégats.

2° Un principe interne d'activité peut être accidentel : par exemple, la structure ou les mouvements intérieurs des systèmes matériels. Cette structure et ces mouvements sont sans doute partiellement d'origine extérieure à la substance ; et en ce sens ils ne sont pas des principes de finalité immanente, d'après la terminologie de M. Nys ; mais d'autre part ils sont définis également par les forces intrinsèques à la substance, et à cet égard ils se rattachent à la finalité immanente.

La glace, l'eau et la vapeur ne diffèrent que par la disposition et les mouvements des molécules, et cependant elles manifestent des

1) Cfr. P. Duhem, *Thermodynamique et Chimie*, pp. 184 et 431.

propriétés très différentes. Le phosphore rouge et le phosphore blanc, l'oxygène et l'ozone diffèrent au point de vue chimique et le principe de ces différences se trouve dans la structure des molécules. La construction d'un assemblage matériel peut être extrêmement stable et résister parfaitement aux forces extérieures, par exemple, la structure du système solaire (on a des raisons de croire que les atomes chimiques constituent en petit des systèmes analogues). Nous ne voyons pas en quoi un principe substantiel d'activité est plus stable qu'un principe accidentel, si l'on admet l'existence des mutations substantielles. M. Nys n'attribue-t-il pas une forme substantielle aux composés les plus instables de la chimie ?

Quant au nombre de structures possibles, il est dans chaque genre d'assemblage limité par les lois de l'équilibre et les forces intérieures et extérieures. Ce nombre peut être très restreint. Telles les formes cristallines. Dès lors l'ordre de l'univers peut être parfaitement sauvegardé, même s'il a pour principe — outre les forces inhérentes à la matière — des structures et des mouvements des masses matérielles. Rien ne permet d'affirmer qu'un tel ordre serait facilement bouleversé.

La démonstration que M. Nys donne du principe de la finalité immanente exclut l'hypothèse d'une indifférence complète des éléments matériels à tout arrangement quelconque. Sur ce point nous ne pouvons qu'être d'accord avec lui.

Appliquant les remarques précédentes à l'objet dont nous traitons, nous pouvons supposer d'abord que chaque corps simple constitue une espèce différente : la nature des composés sera dès lors fixée par la nature, les proportions et le mode d'union des composants. Le principe de la finalité immanente se trouvera donc satisfait.

M. le chanoine Nys reconnaît qu'on ne peut tirer aucun argument de la différence entre les propriétés du composé et celles des composants pour prouver l'existence d'un changement substantiel. Nous ne comprenons pas, dès lors, pourquoi il insiste sur la « dépression profonde » que subit l'activité chimique des éléments dans $BaSO_4$.

« Le nivellement des propriétés, dit-il, qu'implique l'équilibre chimique antérieur à l'acte de combinaison, le but commun poursuivi par tous les composants, la solidarité étroite qui lie ces éléments les uns aux autres au point de vue fonctionnel, tout cela nous montre que les générateurs du composé se sont fusionnés en un être nouveau dans lequel ils ne conservent plus qu'une permanence virtuelle. »

Nous avouons ne pas être convaincu par ces considérations.

La diminution ou l'augmentation de l'activité chimique que les éléments éprouvent dans le composé ne sont pas supérieures à celles qui peuvent être déterminées par la pression ou la température ; quant à l'union intime des éléments et à leur solidarité fonctionnelle, il nous semble que la théorie atomique en rend compte d'une manière satisfaisante. Pour la condamner comme insuffisante à cet égard, il faudrait des faits précis qui imposent ce jugement et nous n'en voyons aucun.

Le principe de la finalité immanente exige-t-il que nous considérions les éléments chimiques comme spécifiquement différents, ou se concilie-t-il avec l'unité de la matière ? Nous n'éprouvons aucun engouement pour cette dernière hypothèse, mais on ne peut pas nier que certains faits n'y soient favorables. Si réellement le radium se transforme lentement et spontanément en hélium comme le pensent la plupart des physiciens, ce phénomène serait de nature à faire douter de la différence spécifique des éléments. Si l'on prétendait que les différences entre les corps simples consistent dans le nombre des corpuscules primitifs dont ils sont composés et dont les différences se révéleraient dans leur poids atomique, le principe de la finalité immanente ne serait pas pour cela compromis. Il suffirait pour expliquer la stabilité des éléments d'admettre une grande cohésion de ces édifices atomiques, ce qui serait absolument d'accord avec ce que nous savons au sujet de l'intensité des forces qui agissent entre les plus petites particules matérielles. Les phénomènes d'ionisation et de radio-activité semblent d'ailleurs prouver que la stabilité des atomes chimiques n'est pas absolue, mais qu'au contraire des particules ayant une masse constante et très petite s'en détachent.

On en est arrivé aujourd'hui à envisager les atomes chimiques comme des tourbillons de corpuscules électro-négatifs circulant avec une vitesse énorme autour d'un ou de plusieurs centres électro-positifs. Les corpuscules électro-négatifs constituent la matière des rayons cathodiques ; leur masse est la même, quels que soient les corps d'où ils dérivent.

Ces conceptions et ces faits n'entraînent pas nécessairement l'unité substantielle de la matière. Mais M. Nys a tort de croire que cette dernière hypothèse est inconciliable avec le système périodique de Mendéléeff. Les structures tourbillonnaires ne contiennent pas un nombre de corpuscules quelconque. Certains physiciens ont même au moyen d'hypothèses ingénieuses — en répartissant les corpuscules sur des sphères concentriques — cherché à mettre positivement en rapport la conception des tourbillons atomiques avec la loi des

accroissements de leurs poids, loi qui, d'après eux, ne serait que l'expression des conditions d'équilibre dans ces systèmes.

Nos connaissances sont malheureusement trop incomplètes pour que nous puissions présenter ces hypothèses sous une forme précise; mais il n'en est pas moins vrai que si aucun fait ne nous permet d'affirmer que la matière est substantiellement une, aucun non plus ne contredit cette conception. La sagesse du Créateur se manifeste dans l'univers d'une façon d'autant plus admirable que la variété infinie des effets est obtenue par un plus petit nombre de causes fondamentales.

*
* *

C'est en supposant vraie notre hypothèse sur la permanence des éléments dans le composé, que nous avons écrit: « Quelle différence y a-t-il entre une masse de fer et une masse d'un corps composé, si ce n'est que la première est composée d'individus de même espèce tandis que la seconde est composée d'individus différents ? » (*Les quatre éléments*, p. 179.) Ce que nous avons voulu faire remarquer, c'est que, si le principe de la finalité immanente ne s'oppose pas à ce qu'on considère une masse de fer comme un agrégat d'individus de même espèce, qui sont les atomes de fer, il ne peut pas s'opposer à ce qu'on considère une masse d'eau comme un agrégat d'individus de deux espèces, les atomes d'hydrogène et les atomes d'oxygène. Les masses visibles inorganiques ne jouissent d'aucune unité substantielle ; les individus inorganiques sont les atomes primitifs tant dans les corps composés que dans les corps simples.

D'après M. Nys, les individus inorganiques sont les atomes dans les corps simples et les molécules dans les corps composés. Cela ne nous paraît pas logique. Si une molécule composée de plusieurs atomes peut être *un* individu, pourquoi la molécule de fer ne jouit-elle pas de cette unité ? Et comment M. Nys distinguera-t-il entre l'individu oxygène et l'individu ozone ?

Mais ces questions sont secondaires. Nous avons tâché de faire voir dans les pages qui précèdent que le principe de la finalité immanente ne permet pas d'affirmer la différence spécifique entre les composés chimiques et l'ensemble de leurs composants, ni même la différence substantielle des éléments entre eux. Si nous avons convaincu le lecteur, il en conclura, comme nous l'avons dit autrefois, que les phénomènes physico-chimiques, tels qu'ils nous sont connus aujourd'hui, ne fournissent pas d'argument en faveur de la théorie de la matière première et de la forme substantielle.

J. Laminne.

VII.

Réponse aux difficultés proposées par M. Laminne.

Nous remercions notre distingué collègue d'avoir bien voulu nous communiquer son opinion sur certaines doctrines que nous avons exposées dans notre *Cours de cosmologie* et défendues ensuite contre les critiques dont elles furent l'objet. Ne pouvant éterniser cette controverse à laquelle nous avons consacré déjà cinq articles dans la *Revue Néo-Scolastique*, nous nous contenterons de quelques réflexions sommaires.

1° Selon M. le chanoine Laminne, le passage cité du « De mixtione elementorum » serait inconciliable avec notre interprétation et l'exclurait même positivement.

Tel n'est pas notre avis. La « qualitas media » dont il est question peut parfaitement s'entendre dans le sens qu'on accorde actuellement au mot « résultante » qui n'implique nullement l'unité réelle des propriétés mais la réduction de propriétés diverses à une commune mesure. Lorsqu'un corps chaud agit sur un corps froid et réciproquement, il résulte de leur interaction un état moyen qu'on appelle « le tiède ». Cet état consiste, en fait, en deux qualités distinctes, nivelées. Dans les combinaisons chimiques, toutes les propriétés contraires aboutissent à cette sorte de nivellement que nous ne pourrions désigner autrement que par ce terme « état moyen » ou « qualité moyenne ». Nulle part, il n'est dit qu'une *seule* et *unique* qualité fut substituée aux qualités contraires disparues. Bien plus, dans d'autres passages, la « qualitas media » est employée par saint Thomas lui-même dans le sens d'un ensemble de qualités, tempérées, harmonisées, compatibles enfin avec l'unité essentielle du composé : « Manent *qualitates propriae* elementorum, licet remisse, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi *qualitas mixtionis* est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti » [1]. D'évidence, la qualité du mixte désigne ici la totalité des propriétés distinctives des éléments composants.

Reste le texte du « De generatione ». Bien qu'il soit favorable à l'opinion de M. le chanoine Laminne, on aurait tort, à notre avis, d'y voir la pensée définitive de saint Thomas. Dans d'autres écrits

1) *Sum. Theol.*, P. Ia, qu. 76, a. 1, ad 4um.

postérieurs où le Docteur médiéval, arrivé à la maturité de son génie, expose sa pensée personnelle, on trouve maints passages absolument favorables à l'opinion que nous défendons. Tel est, par exemple, le texte cité plus haut de la *Somme théologique*. A noter aussi ce texte caractéristique des « Quaestiones disput. *De malo*, q. V, a. 5, ad 6um : « Quod ita sunt contrariae qualitates in corpore mixto sicut contraria elementa in mundo ; et sicut contraria elementa non se invicem corrumpunt, quia conservantur per virtutem corporis coelestis, a quo actiones eorum regulantur, ita *contrariae qualitates* in corpore mixto regulantur et conservantur ne *se invicem corrumpant*, per formam substantialem. » Si les qualités contraires sont réellement réduites à l'unité, comment la forme substantielle peut-elle avoir pour mission d'empêcher qu'elles se corrompent *mutuellement*? Enfin on trouvera deux textes non moins clairs dans les opuscules « De natura materiae c. V » et « De quatuor oppositis ».

2° Comme le dit M. le chanoine Laminne, l'argument tiré de la finalité immanente est pour nous l'assise principale de la théorie scolastique sur la composition essentielle des corps. Pour la mise en valeur de cet argument, nous nous sommes appuyé en partie sur ce fait que « les contrastes constatés entre les affinités des corps ne relèvent point de circonstances passagères et transitoires ». M. Laminne nous objecte que l'affinité est au contraire très dépendante de la pression et de la température. Cette remarque nous étonne :

S'il est un fait que nous n'avons cessé de relever dans notre *Cours de cosmologie*, c'est bien la dépendance de l'affinité à l'égard des circonstances et des agents extérieurs, dépendance d'ailleurs tellement évidente que nous l'avons même décrite sous forme d'objection contre la théorie scolastique [1]).

De plus, de ce que certains corps doués, à température ordinaire, d'une très grande affinité mutuelle restent inertes aux très basses températures, tandis que d'autres se combinent directement aux températures élevées pour se décomposer spontanément aux températures inférieures, quelle conclusion tirer, sinon *a)* qu'il existe entre les affinités des contrastes frappants, *b)* que les affinités sont soumises à des conditions d'exercice parfaitement déterminées ? Or c'est justement ce que nous avons affirmé.

Enfin la critique de M. le chanoine Laminne est une critique à côté. Dans le passage incriminé, il ne s'agit nullement de savoir si les affinités sont dépendantes de conditions de pression et de

1) Cfr. notamment *Cours de cosmologie*, pp. 456-458.

température, fait dont aucun chimiste n'a jamais douté, mais de rechercher si les contrastes constatés entre nos espèces chimiques sont des contrastes persistants et universellement les mêmes. Voici d'ailleurs ce passage : « Notons-le bien, les contrastes que nous constatons soit entre les affinités, soit entre les autres qualités des corps simples, ne relèvent point de circonstances accidentelles ou transitoires; ils ne tiennent ni à la diversité des milieux où ces corps prennent naissance, ni à la diversité des moyens employés pour les produire. Sous toutes les latitudes, dans tous les laboratoires du monde entier les atomes du magnésium, par exemple, ont invariablement les mêmes propriétés chimiques, physiques et cristallographiques. Tous possèdent la même énergie potentielle, dégagent en se combinant au chlore la même quantité de chaleur, donnent lieu aux mêmes phénomènes électriques. Cet ensemble de caractères qui nous permet de distinguer si facilement le magnésium des autres corps inorganiques, n'est donc pas soumis à la loi des variations individuelles, mais se montre au contraire absolument indépendant des individualités. En un mot, il appartient à l'espèce chimique » [1]).

Est-ce à dire que les atomes de magnésium ne puissent prendre l'état gazeux ou liquide, voir leur affinité pour le chlore paralysée soit par un froid interne, soit par une température élevée ? Nullement, cela signifie simplement que partout et toujours, ces atomes se comporteront de la même manière dans les mêmes circonstances et continueront à se distinguer des autres corps chimiques, malgré la variété des conditions auxquelles on les soumet.

D'après M. Laminne, « ce n'est pas uniquement dans la finalité immanente des corps qu'il faut chercher l'explication de leur activité, mais aussi dans les circonstances où le Créateur les a placés ». Quel philosophe scolastique a jamais contesté le rôle indispensable de ces circonstances dans l'interprétation de l'ordre cosmique? Ce que l'on conteste et avec raison, c'est la suffisance de l'interprétation mécanique qui nie l'existence de toute finalité immanente et attribue aux dispositions originelles de la matière la cause principale des harmonies de l'univers. En d'autres termes, si l'on accorde d'une part que le Créateur a dû établir entre les masses primitives un ordre statique et dynamique, on soutient aussi que la réalisation et le maintien actuel de l'ordre universel supposent un principe de finalité immanente. Ce principe n'est donc nullement exclusif des circonstances ; il les suppose et concourt à la fois à la réalisation

1) *Revue Néo-Scolastique*, p. 321, août 1905.

de ces conditions infiniment variées qui assurent le cours normal de la nature.

Ce principe de finalité, ajoutions-nous, est aussi un principe de stabilité. Est-ce à dire que tout corps qui le possède est à l'abri de toute métamorphose et se trouve figé du même coup pour la durée des siècles dans ses notes spécifiques ? Mais pareille assertion ne serait-elle pas la négation formelle de l'ordre cosmique qui consiste tout juste dans les transformations incessantes de la matière? D'évidence, la stabilité dont il est question n'est donc point relative aux individualités chimiques comme telles, mais à l'ordre que ces mêmes individualités réalisent malgré leur existence plus ou moins éphémère. « Dans l'univers, avons-nous dit, la nature ne cesse de détruire pour réédifier, renouvelant toujours le même spectacle malgré la variation infinie des circonstances, se pliant avec la même fidélité à ses lois invariables, parant d'elle-même aux influences perturbatrices » [1]. Qu'importe donc pour le principe de finalité immanente qu'il y ait, comme nous l'objecte M. Laminne, des composés chimiques éminemment instables ? Leur instabilité même et partant la multiplicité des changements ne font que mettre davantage en relief la nécessité du principe d'ordre qui les régit. Sans doute ce principe assure aux corps une certaine stabilité en ce sens qu'il leur assure la totalité des propriétés propres à leur espèce et protège leur intégrité contre les causes dissolvantes. Mais cette sorte de stabilité se retrouve chez tous les composés même les plus instables, car pour ces corps à existence précaire comme pour les plus stables, l'espèce ne disparaît qu'au profit d'une espèce nouvelle, nettement déterminée.

3° Après avoir émis certaines considérations sur le principe de finalité immanente, M. le chanoine Laminne se demande si ce principe se concilie avec la persistance des espèces chimiques dans le composé. Il se prononce pour l'affirmative et en même temps exprime son étonnement au sujet de notre attitude : en effet, dit-il, on reconnaît d'une part qu'on ne peut tirer aucun argument de la différence entre les propriétés des composés et celles des composants pour prouver l'existence d'un changement substantiel ; d'autre part on insiste sur la dépression profonde que subit l'activité chimique dans le sulfate de baryum, $BaSO^4$.

La raison de cette attitude est cependant très simple. Il n'existe point, avons-nous dit et répété, entre les groupes de propriétés de différents corps simples ou composés, de distinction spécifique

1) *Cosmologie*, p. 501.

entendue au sens rigoureux du terme. Il est manifeste, par exemple, que les forces calorifiques des corps sont toutes de même espèce ; quel qu'en soit d'ailleurs le degré d'intensité ou d'énergie, elles sont toutes appelées à produire de la chaleur. On aurait donc tort de s'appuyer sur la *distinction spécifique* des propriétés pour en inférer la diversité spécifique des substrats substantiels. Néanmoins, malgré l'absence de pareille distinction, il serait illogique, ajoutions-nous, de conclure que les changements éprouvés par les corps simples dans le composé chimique ne peuvent établir la doctrine des transformations essentielles. En effet, si, comme le suppose M. Laminne dans sa première hypothèse, les corps simples sont de nature différente, et si d'autre part leurs groupes de propriétés ne comportent point de distinction spécifique, il faut tout au moins, pour justifier la diversité de nature substantielle, admettre des différences quantitatives entre les décors accidentels, attribuer à chaque espèce des exigences naturelles spéciales, des énergies d'une certaine intensité minimale, un mode et des conditions d'action qui lui soient propres. Or, ce fait admis, on ne comprend plus qu'une vraie nature puisse conserver son identité essentielle à travers toutes les transformations dont le monde est le théâtre. Dans maints cas, en effet, les corps les plus virulents sont réduits à l'état d'inertie complète, non point parce que les conditions extrinsèques d'activité leur font défaut, mais par suite de modifications radicales imprimées à leurs propriétés, tel le cas du sulfate de baryum $BaSO^4$. Or, puisque pareilles métamorphoses peuvent se multiplier à l'infini pour un même élément, il reste à admettre que les transformations accidentelles profondes entraînent avec elles un changement de nature, ou à supprimer toute connexion naturelle entre la substance et son décor accidentel.

Il y a là deux points de vue essentiellement distincts qui se légitiment parfaitement. Et nous ne trouvons aucun fait dûment interprété qui infirme cette conclusion. La glace, l'eau et la vapeur diffèrent de propriétés physiques, bien qu'elles soient un seul et même corps. Bon nombre d'espèces inorganiques sont même susceptibles de prendre ces trois états. S'il est prouvé d'ailleurs que la nature chimique de ces corps n'est point atteinte par ces modifications accidentelles, nous en conclurons que ces variations rentrent dans le cercle des métamorphoses compatibles avec le maintien de l'espèce. Aussi, dans tous les cas de ce genre, le corps reprend toutes ses propriétés naturelles dès que les causes modificatrices extérieures cessent de l'influencer.

Il existe, il est vrai, entre le phosphore blanc et le phosphore

rouge, entre l'oxygène et l'ozone des différences profondes qui persistent après la disparition des agents qui les ont produites. Elles semblent même engager la nature chimique de ces éléments. Fidèle à notre principe, nous regarderons ces formes diverses comme autant d'espèces véritables.

La température et la pression, dit-on, peuvent augmenter ou diminuer considérablement l'affinité chimique. D'accord, mais nous ne voyons en cela aucune difficulté contre notre thèse. L'activité naturelle d'un être est toujours soumise à certaines conditions d'action, et selon que ces conditions sont favorables ou défavorables, l'énergie se déploie ou demeure à l'état potentiel. La chaleur et la pression interviennent souvent dans les réactions chimiques, soit pour faciliter la mise en exercice de l'affinité, soit pour en ralentir l'essor; mais, chose digne de remarque, lorsque l'action se produit, le dégagement de chaleur chimique qui l'accompagne se montre indépendant des causes physiques qui l'ont provoqué. Dans les composés au contraire, l'affinité des éléments est intrinsèquement modifiée et ne peut reprendre son intensité primitive et ses inclinations privilégiées qu'après la dissolution du composé. En un mot, les altérations subies sont essentielles à la constitution même du corps nouveau. Souvent aussi une température élevée met en liberté les éléments composants. Elle dépasse dans ce cas les limites de résistance du corps, et la décomposition dont elle est cause justifie la loi que chaque espèce inorganique a ses exigences naturelles [1]).

4° Nous avons exposé dans la seconde édition de la *Cosmologie* les faits relatifs à la radio-activité de la matière et les diverses hypothèses inventées pour en rendre compte. Nous sommes heureux de constater que M. Laminne reconnaît comme nous que ces découvertes n'entraînent point nécessairement l'unité substantielle de la matière; mais en attendant que l'on ait soumis à l'épreuve du temps et de l'expérience les nouvelles théories explicatives du système périodique de Mendéléeff, — théories ingénieuses sans doute, mais, de l'avis des meilleurs physiciens, encore hérissées de grosses difficultés et destinées peut-être à disparaître demain, — nous dirons avec la généralité des chimistes que jusqu'ici aucune théorie vraiment *scientifique* n'a pu montrer dans la progression continue des masses la raison de la périodicité des propriétés.

5° Selon M. le chanoine Laminne, nous aurions manqué de logique en attribuant l'individualité aux atomes des corps simples

1) Il y aurait beaucoup à dire sur l'intervention de la température et de la pression dans les combinaisons chimiques. Nous ne pouvons qu'effleurer cette question, mais nous espérons y revenir bientôt à propos d'un autre sujet.

et aux molécules des corps composés : « Si une molécule composée de plusieurs atomes peut être *un* individu, pourquoi la molécule de fer ne jouit-elle pas de cette unité ? »

La raison de cette double opinion, la voici : Aucun fait ne nous prouve que les atomes homogènes d'un corps simple, tel le fer, ont perdu leur nature individuelle en se groupant en molécules. Nous leur conservons donc leur unité respective. Des faits nombreux, au contraire, semblent établir que les atomes hétérogènes de la molécule d'un composé ont perdu leur être propre et se sont fusionnés en un être nouveau, moléculaire. Dans ce cas, c'est à la molécule que nous attribuons l'individualité. Quoi de plus logique ? [1])

Quant à l'ozone, il y a lieu de faire deux hypothèses : ou bien la molécule d'ozone renferme trois atomes d'oxygène substantiellement inchangés, et dans ce cas elle se différencie de la molécule d'oxygène ordinaire qui n'en renferme que deux. Ou bien les modifications subies par les trois atomes d'oxygène au moment de leur union sont assez profondes pour justifier une transformation essentielle, et dans cette hypothèse, la molécule d'ozone jouira d'une unité réelle et s'opposera à la molécule d'oxygène comme une espèce précaire s'oppose à deux atomes d'une autre espèce stable et naturelle.

6° Enfin, M. Laminne essaie de concilier la finalité immanente des espèces élémentaires soit avec la persistance des atomes dans le composé, soit avec l'homogénéité essentielle de la matière. Les idées de l'auteur sont très clairement exposées, mais nous n'y découvrons aucun fait nouveau qui nécessite une réplique spéciale. Nous nous permettons donc de renvoyer le lecteur à nos articles publiés par la *Revue Néo-Scolastique* et aux nombreux passages de la *Cosmologie* où ces diverses questions ont été traitées *ex professo*.

D. Nys.

1) On trouvera dans la *Cosmologie* le développement de ces deux thèses.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

VI.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1906.

(Session de juillet).

BACHELIERS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : M. Gribomont Emile, de Bastogne.

Avec grande distinction : MM. Cordonnier Léonard, de Verviers. — Dechamps Léon, de Morlanwelz. — Scalia Carmelo, de Catane.

Avec distinction : MM. Baert Arthur, de St-Nicolas. — Baschat Charles, de San-Francisco. — Boschmans Gustave, d'Aerschot. — Ransy Clément, de Verviers. — Rijckmans Gonzague, d'Anvers. — Verlinden Herman, d'Alsemberg.

D'une manière satisfaisante : MM. Deckers Herman, de Bouchout. — Glénisson Gustave, de Turnhout. — Kordel Pierre, de Grevenmacher (Gr. Duché). — Nackaerts Louis, de Louvain. — Trimaille Alphonse, de Grandrupt (France).

LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : M. Lamiroy Henri, de Heurne.

Avec grande distinction : MM. Bodson Albert, de Boirs. — Danis Pierre, d'Oorderen. — de Guérif Joseph, de Guérande (France).

Avec distinction : MM. Isaac Charles, de Cuesmes. — Jansen Bernard, de Silvolde (Pays-Bas). — Maisonobe Amédée, de Grandilles (France). — Peeters Jules, de Tournai. — Peters Henri, de Termonde. — Selleslags Jean, de Malines. — Serpienski André, de Vilme (Pologne). — Starowolski Dominique, de Kieft (Pologne). — Van Bael Willy, de Turnhout. — Van Rooy Egbert, de Bois-le-Duc (Pays-Bas).

D'une manière satisfaisante : MM. Hage Albert, de Gazir (Mont-Liban). — Festraets Joseph, de Malines.

DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : MM. Belpaire Bruno, d'Anvers. — Fierens Florent, d'Anvers. — Magniette Joseph, de Philippeville. — Van Merris Charles, de Poperinghe.

Avec distinction : MM. de Grünne Eugène, de Bruxelles. — de Hovre Franz, d'Audegem. — Geysen Jules, d'Anvers. — Marck Ernest, de Rioncourt (Allemagne). — Van Ham Jean, de Braine-l'Alleud. — Verjans Robert, de Herderen. — Wauthy Alidor, de Gilly.

VII.

Programme des cours pendant l'année académique 1906-1907.

Ire ANNÉE. — BACCALAURÉAT.

L. Noël, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *La Logique*, jeudi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre. — *La Psychologie* (2e partie), jeudi et vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Chimie et l'Introduction à la cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 1/2 h., vendredi de 11 1/2 h. à 13 h. et samedi à 8 h., pendant le premier semestre. — *La Cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 1/2 h., mardi à 8 h. et vendredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le second semestre.

A. Michotte, chargé de cours. *La Psychologie* (1re partie), vendredi à 8 h. et samedi à 11 h., pendant le premier semestre. — *L'Introduction à la psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique*, lundi, mardi, jeudi et samedi à 12 h., pendant le premier semestre.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Biologie générale*, samedi à 9 h., pendant toute l'année.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant toute l'année.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Économie politique*, lundi, mardi et jeudi à 12 h., pendant le second semestre.

IIe ANNÉE. — LICENCE.

COURS GÉNÉRAUX.

L. Noël, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *La Critériologie (y compris la théorie de la science)*, lundi et mardi à 12 h., pendant toute l'année. — *Questions spéciales de psychologie*, vendredi à 8 h., pendant le premier semestre et mercredi à 8 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Ontologie*, mardi de 8 h. à 9 1/2 h. et mercredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant toute l'année. — *L'Histoire de la philosophie médiévale et moderne*, lundi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant toute l'année. — *Questions spéciales d'histoire de la philosophie*, vendredi à 12 h., pendant le premier semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Questions spéciales de cosmologie : le Temps et l'Espace*, jeudi à 8 h., pendant le premier semestre et mercredi à 10 1/2 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine et **A. Michotte**, chargé de cours. *La Psychophysiologie*, mercredi et jeudi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le second semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., et vendredi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre ; vendredi de 9 h. à 10 1/2 h., et samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof ord. de la Faculté des Sciences. *Trigonométrie, Géométrie analytique et Calcul différentiel*, 2 heures pendant toute l'année aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le second semestre.

F. Kaisin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi à 10 1/2 h., et vendredi à 16 h., pendant le second semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h. et vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire des théories sociales : La Philosophie utilitaire*, lundi, mardi et mercredi à 16 1/2 h., pendant le premier semestre.

IIIe ANNÉE. — DOCTORAT.

COURS GÉNÉRAUX.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi et mardi de 9 1/2 h. à 11 h. et mercredi à 8 h., pendant toute l'année.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel*, jeudi et vendredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, jeudi de 9 h. à 10 1/2 h. et samedi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Commentaire du traité* « De anima » *de S. Thomas*, mercredi à 12 h., pendant le premier semestre; lundi à 12 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale et moderne*, cours indiqué ci-dessus. — *Questions spéciales d'histoire de la philosophie*, cours indiqué ci-dessus.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Questions spéciales de cosmologie : le Temps et l'Espace*, cours indiqué ci-dessus.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine et **A. Michotte**, chargé de cours. *La Psychophysiologie*, cours indiqué ci-dessus.

L. Noël, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *Questions spéciales de psychologie*, cours indiqué ci-dessus.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, 2 heures par semaine pendant le premier semestre, aux jours et heures à déterminer.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 1/2 h. et samedi à 10 h., pendant le premier semestre.

J. C. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Méthodologie mathématique*, vendredi et samedi à 10 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire des théories sociales : La Philosophie utilitaire*, cours indiqué ci-dessus.

Conférences.

L. Noël, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie de Hegel.*

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. Van Overbergh. *Le Socialisme contemporain.*

G. Legrand. *Littérature : Saint Augustin.*

C. Jacquart. *La Statistique et la Science sociale.*

N. B. — Les jours et heures des Conférences seront annoncés par voie d'affiches.

COURS PRATIQUES.

Laboratoire de psychophysiologie, sous la direction de **A. Thiéry** et **A. Michotte.**

Laboratoire de chimie, sous la direction de **D. Nys.**

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de **S. Deploige** et **M. Defourny.**

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de **M. De Wulf,** le jeudi à 18 h.

Séminaire de psychologie, sous la direction de **L. Noël.**

Comptes-rendus.

A. Binet, *Les révélations de l'écriture.* — Paris, Alcan, 1906.

Y a-t-il une relation nécessaire entre les traits de l'écriture d'une personne et le caractère de la personne elle-même? Il y a longtemps que la question s'est posée : tous, nous nous sommes amusés à *reconnaître* une personne dans les lignes qu'elle a écrites ; mieux que cela, des professionnels se sont exercés à *découvrir* les qualités d'un individu inconnu par la seule inspection des traits de sa plume. Mais on n'avait pas encore soumis ces appréciations à une critique scientifique et systématique. M. Binet l'a tenté, et voici comment il a procédé.

Il a soumis à quelques spécialistes en graphologie une série d'autographes dont seul il connaissait les auteurs, et leur a demandé d'établir successivement le sexe, l'âge, le degré d'aptitude intellectuelle, la moralité de ceux qui les avaient écrits ; il a posé la même question à des ignorants en graphologie. En outre, pour diagnostiquer le degré de certitude des appréciations des graphologues, il a recours à des subterfuges, à la fraude, à la suggestion, déclarant par exemple, à l'occasion d'une solution juste, que le graphologue s'est trompé et lui renvoyant l'autographe pour qu'il l'analyse à nouveau, dans l'espoir de le faire hésiter et changer d'avis : de la sorte, on constate aisément la confiance de l'expert dans la valeur de la solution donnée. Enfin M. Binet fait rendre aux graphologues raison de leurs appréciations et motiver leurs réponses. Voilà la méthode d'enquête. Quels en sont les résultats ?

D'abord le nombre de solutions justes est supérieur au nombre de solutions fausses, tant d'ailleurs chez les ignorants en graphologie que chez les professionnels. M. Binet en conclut que, le hasard devant faire sortir un nombre égal de solutions bonnes et de solutions manquées, la graphologie doit être supérieure au hasard ; il y a une « âme de vérité » dans la persuasion qu'on peut découvrir la personnalité dans les lignes d'un individu ; cette personnalité est perceptible par intuition, puisque les ignorants en graphologie la perçoivent parfois. Cette conclusion, indiscutable à première vue,

appelle pourtant une remarque : à moins de vouloir aboutir à une conclusion à la Palisse, on ne pourrait pas comparer les nombres de *tous* les cas faux et de *toutes* les solutions justes donnés par les graphologues aux nombres respectifs que donnerait le hasard : il ne vient à l'idée de personne de contester que *certaines* écritures manifestent le tempérament de l'écrivain ; cela est évident *a priori :* de tous les actes de l'homme, l'écriture est un des plus avantageux pour l'analyse de l'expression du caractère : outre qu'il est un acte qui laisse des traces dans un document, il est encore un acte délicat, se traduisant dans un geste très menu et se réalisant au moment où l'activité cérébrale est plus particulièrement intense; il n'est donc que très naturel que certaines écritures reflètent les traits caractéristiques de leurs auteurs: aussi personne ne s'étonnera d'apprendre que des ignorants en graphologie parviennent par intuition et sans deviner, à reconnaître le sexe, l'âge, l'intellectualité de plusieurs des auteurs d'autographes ; l'intuition d'ailleurs ne porte que sur des choses évidentes ! Mais il ne s'agit pas de prouver que certaines écritures reflètent la personnalité de leurs auteurs, il s'agit d'établir la relation nécessaire entre l'écriture et l'écrivain, c'est-à-dire de prouver que *toutes* les écritures expriment le caractère de leurs auteurs. Or pour cela il faudrait, nous semble-t-il, éliminer les cas incontestés et n'examiner que l'interprétation par les graphologues des cas douteux : à cet effet ne serait-il pas plus utile de soustraire à l'examen des graphologues toutes les écritures que les inexperts auraient été unanimes ou quasi unanimes à bien apprécier ? C'est alors qu'il serait intéressant de constater si la graphologie donne des résultats sensiblement supérieurs à ceux que fournirait le hasard, et si elle est vraiment un art.

Par contre, très adroite a été la tactique de M. Binet lorsqu'il a tenté de faire, par suggestion, douter ses experts en vue de les faire changer d'avis : malgré toutes les dénégations simulées de l'enquêteur, des experts ont maintenu leurs appréciations sur des analyses délicates comme la valeur intellectuelle. Ceci est évidemment une bonne note en faveur de la graphologie ; il serait pourtant sage de rechercher d'où provient la persistance dans l'appréciation : résulte-t-elle chez l'expert de la confiance dans son art ou d'une certaine obstination de caractère ?

Il était très judicieux de s'enquérir des raisons des appréciations : seulement sur ce point l'enquête n'a pas abouti, ou plutôt elle a prouvé que la graphologie n'est pas encore entrée, si elle y doit entrer jamais, dans la phase scientifique : l'accord sur l'interprétation des signes graphologiques n'est pas réalisé entre experts :

bien plus, les signes caractéristiques ne sont pas encore catalogués. Aussi longtemps que le code sur lequel se règle le verdict ne sera pas rédigé, le jugement restera sujet à caution ; la graphologie ne sortira pas du rang d'art divinatoire qu'elle occupe, au moins d'ordinaire, aujourd'hui.

En sortira-t-elle jamais ? Nous en doutons aussi longtemps qu'on se bornera à baser, sur l'examen de quelques lignes, l'appréciation de la personne qui les a écrites. Cette méthode est antiscientifique. Nous comprenons que M. Binet rende hommage à la condescendance des graphologues qui, sans se plaindre, se sont contentés de quelques lignes de chaque spécimen : nous estimons qu'ils lui eussent rendu service en se montrant moins condescendants. La science, en effet, exige plus qu'un menu petit fait : car ce n'est guère que l'induction scientifique qui obtienne la connaissance de la nature des personnes comme des choses : or, on le sait, l'induction scientifique requiert plus que l'observation d'un seul fait, que l'analyse d'une seule expérience : ceci est surtout vrai lorsqu'il s'agit d'analyser une écriture pour y découvrir un caractère : il n'y a rien de plus changeant que le caractère d'une personne et, ce qui fait la supériorité de l'écriture au point de vue psychologique, en fait aussi la faiblesse : l'écriture a le défaut de sa qualité ; par sa délicatesse, très apte, comme nous le disions, à exprimer le psychique de l'homme, elle est aussi soumise à maintes variations de fatigue, de surexcitation, de nervosité momentanément ébranlée, et tout cela est de nature à altérer le diagnostic : c'est tellement vrai que les graphologues invoquent ces motifs pour excuser leurs erreurs. Si on pouvait produire un échantillon type, on pourrait peut-être obtenir des conclusions exactes ; mais déjà cet échantillon type serait le résultat d'une induction. A son défaut, il faudra produire de nombreux autographes d'un même écrivain : alors, l'appréciation pourrait avoir plus de crédit quoique, à notre sens, la prétention de définir le caractère d'une personne par la seule analyse de son écriture doive rester toujours téméraire. Il y a bien d'autres actes qui révèlent le caractère plus explicitement que l'écriture : aussi croyons-nous que la graphologie est à développer, mais non pas comme facteur exclusif, pour la connaissance des personnalités. Plusieurs, par une espèce de fétichisme pour la graphologie, veulent apprendre d'elle seule le degré de valeur intellectuelle et morale d'un homme et sont tout disposés à réformer, à la seule déclaration d'un expert en écriture, une opinion basée sur mille constatations plus probantes. Ceci est une exagération contre laquelle il est bon de se prémunir ; M. Binet l'aura fait en montrant combien

sont encore aléatoires, à l'heure actuelle, les sentences des graphologues. D'ailleurs, quels qu'en soient les progrès, la graphologie à elle seule ne pourra jamais suffire pour révéler la psychologie d'un individu : tout au plus sera-t-elle, comme le dit M. Binet, un fragment d'un ensemble plus vaste auquel on pourrait donner le nom : *les signes extérieurs de l'intelligence*. En pratique elle sera un des moyens, mais pas le plus efficace, grâce auxquels on pourra se rapprocher de la connaissance de l'individu.

G. Simons.

An Essay on Eastern Philosophy, by Motora, professor of psychology, Imperial University, Tokyo. — Leipzig, Voigtlander, 1905.

L'éminent professeur de psycho-physiologie de l'Université de Tokio se propose, dans cette étude, d'exposer le rôle et la signification de l'idée du *Moi* dans la philosophie orientale.

M. Motora oppose la philosophie occidentale à la philosophie orientale et par celle-ci il entend la philosophie hindoue, chinoise et japonaise. Il croit que la caractéristique de ces trois philosophies est le développement de l'idée du *Moi*.

Nous croyons l'opposition peu fondée. On ne peut opposer à ce point de vue la philosophie orientale à la philosophie occidentale et on peut encore moins, semble-t-il, réunir en un même tout les systèmes philosophiques des Hindous, des Chinois et des Japonais. La classification géographique n'est pas une classification philosophique. Ensuite, rien de plus différent que les systèmes philosophiques hindous et chinois. Et enfin, il est impossible de parler de la philosophie japonaise pour la raison, simple mais péremptoire, que cette philosophie, à vrai dire, n'a jamais existé! Fuziwarano Seigwa, Hayaski Razan Nakae Tozu, Yamasaki Ansai, Yamaka Soko, Ito Jensai, Kaibara Yekken, Butsu Sorai et Oshuwa Chusai, pour ne citer « que les premiers des philosophes japonais »[1]), n'ont été que des commentateurs de Confucius, et encore toute la philosophie se réduit-elle pour la majorité d'entre eux à la morale.

Nous croyons M. Motora quand il affirme que les Japonais ont connu la philosophie chinoise et hindoue. De fait, le bouddhisme dans son développement subséquent a été influencé par les spéculations philosophiques des Hindous. D'autre part, le bouddhisme et le confucianisme pénétrèrent au Japon à la suite des missionnaires chinois. Mais quant à dire que dans la suite « Hindoo philosophy

1) Tetsuriro Inonze, *Sur le développement des idées philosophiques au Japon*, pp. 1 à 27. Paris, Maurin, 1897.

and Chinese philosophy, combined with Japanese thought, formed new philosophy, and new systems of thought developed in Japan », c'est une grave erreur, nous semble-t-il. Ce qui est vrai, c'est que ces divers systèmes philosophiques ou religieux s'amalgamèrent en un tout aussi hétérogène que possible avec les premières idées spéculatives des indigènes. Les Japonais ne pouvaient faire davantage, pas plus qu'aujourd'hui ils ne modifient les divers systèmes philosophiques qu'ils nous ont empruntés depuis la Restauration. Leur constitution mentale s'y oppose. Le Japonais est réfractaire, selon nous, à toute philosophie.

M. Motora a dû lui-même se rendre compte du bien fondé de ces observations. Bien que son étude porte le titre assez trompeur de *Idea of Ego in Eastern Philosophy*, il se borne à analyser l'idée du *Moi* dans le Taotisme, dans les systèmes primitifs des Chinois ainsi que dans une des sectes bouddhistes, la secte de « Zen ».

Les conceptions que les Chinois se faisaient du *Moi* sont trop connues de nos lecteurs pour que nous y revenions à nouveau. M. Motora, du reste, se borne à citer textuellement quelques passages du canon Tote-King et qui sont attribués à Leoze. Il les complète par d'autres citations du Yi-King et du Grand Appendice.

A une époque ultérieure, la question de savoir si la nature humaine est originairement bonne ou mauvaise devient, pour les philosophes chinois la question primordiale, la nature humaine étant, comme on le sait, dans le système de Confucius, la base de toute la doctrine.

Pour Mencius, la nature humaine, à l'origine est bonne et faite pour le bien. Elle ne dévie de son chemin que par suite du contact avec les influences extérieures qui sont mauvaises. Junshi est de l'opinion contraire. Le mal est primordial ; le bien est dérivé. A l'origine, les hommes étaient dans un état d'hostilité permanente. Les sages établirent alors des doctrines, lesquelles enseignées aux hommes eurent pour effet de les rendre meilleurs.

M. Motora trouve le système de Junshi assez semblable à celui de Thomas Hobbes.

Plus tard, un autre philosophe fit de la nature humaine le produit du mélange des deux éléments bon et mauvais. Suivant que l'un ou l'autre de ces deux éléments prédomine, l'homme est tantôt bon et tantôt mauvais. Un autre philosophe confucianiste considéra ensuite la nature humaine comme une réalité essentiellement neutre, « semblable à un cheval qui va dans telle ou telle direction suivant la volonté de celui qui le conduit ». Le problème semblait insoluble. C'est alors que surgit le célèbre Shushi qui, suivant Motora, résolut

la question. Il déclara que la nature humaine consistait en deux éléments : la nature originelle et le caractère. La première est antérieure et ne peut pas être affectée par les influences extérieures ; le caractère lui est postérieur et est bon ou mauvais suivant l'effet des circonstances externes.

M. Motora termine son exposé par une remarqne qui vaut son pesant d'or. « I confess, dit-il, I do not know whether the Japanese Buddhist recognizes my explanation here *as correct*, but if I try to compare it with European thought, such is, I believe, what one can do. I hope my explanation may not be very far from the truth, if not exactly right. »

En effet, les Bouddhistes japonais, pour autant qu'il en existe encore, ne souscriront guère aux conclusions de M. Motora. Ces conclusions sont subjectives. Le Bouddhisme japonais, en fait, n'existe plus, comme système philosophique. La science lui a donné son coup de mort.

Au point de vue philosophique, le Japon se trouve actuellement dans un état unique. Il ne serait peut-être pas possible de trouver à l'heure actuelle soit un philosophe, soit un savant, soit un écrivain japonais ayant une conception nette, bien déterminée, basée sur une conviction profonde, des notions les plus élémentaires de la philosophie. Les anciennes doctrines shintoïstes, bouddhiques, confucianistes se confondent pêle-mêle avec les doctrines du positivisme moderne. On oppose Confucius à Schopenhauer, Bouddha à Comte ou à Spencer : c'est l'anarchie complète.

TH. GOLLIER.

C. A. LAISANT, *L'éducation fondée sur la science*, 2e édition. — Paris, Alcan, 1905.

Le livre de M. Laisant est la réunion de quatre conférences faites de 1899 à 1903 et s'adressant à la généralité du public, non à un ensemble d'initiés, de spécialistes.

Le titre du livre lui-même est déjà un programme : car on sait que le mot de « science » devient de plus en plus, dans certains milieux, le synonyme de science d'observation où l'expérience a une très grande part. L'auteur suit d'ailleurs dans son plan général d'exposition la méthode qu'il préconise dans l'enseignement : la méthode intuitive. Dans les deux premières conférences en effet — l'initiation mathématique et l'initiation à l'étude des sciences physiques — il nous fait toucher, pour ainsi dire, du doigt certaines questions qui lui serviront de base dans les deux dernières : éducation scientifique et psychologie, et le problème de l'éducation.

Je me permettrai de citer un passage de cette première conférence, car il est significatif pour la suite du livre. « On lui impose (au cerveau de l'enfant), une sorte d'obéissance intellectuelle au lieu d'inciter perpétuellement cette initiative dont il a été doté à un si haut degré par la nature » (p. 27). L'auteur reprend cette même idée dans sa 3e conférence et soutient que l'art de l'éducation est de faire que l'élève ait l'illusion qu'il invente lui-même. Puis, appliquant ces idées aux Mathématiques, il énonce pour son compte une des principales conclusions du livre de M. Henri Poincaré, *Science et hypothèse*. « Les abstractions qui sont nécessaires à la science mathématique ne doivent être présentées que comme des conceptions résultant de la considération des objets eux-mêmes » (p. 69).

M. C. A. Laisant est un mathématicien ; aussi, rien d'étonnant qu'il applique sa méthode pédagogique tout d'abord aux sciences physiques et mathématiques. L'enfant doit apprendre à voir, à chercher par lui-même. « Le fléau qu'il faut éviter par dessus tout, la véritable peste de l'éducation intellectuelle, c'est le dogme ; et je n'entends pas donner à ce mot l'acception étroite qu'il emprunte à l'idée religieuse... Il y a des dogmes en histoire, en arithmétique, aussi bien que dans les catéchismes » (p. 113).

Cependant l'auteur a très bien distingué deux phases dans l'éducation : la première où nous sommes très fortement influencés par les causes extérieures : famille, professeur, etc. ; la seconde où nous sommes, pour ainsi dire, nos propres éducateurs.

L'enfant est-il capable de cette « personnalité » que réclame M. Laisant ? Il est permis d'en douter : les enfants les plus avides de connaissances acceptent facilement les explications qu'on leur fournit. Ils sont naturellement dogmatiques, l'esprit critique ne venant que plus tard.

A la fin de sa 4e conférence, l'auteur aborde différents problèmes : humanités anciennes et modernes, coéducation, etc. Ces questions fournissent l'occasion de résumer ses idées : Méthode intuitive, d'où absence de tout dogme et dans l'instruction et dans la formation morale et religieuse. — « Il est démontré à mes yeux que tout enseignement d'une religion positive est destructeur de la morale, car il est destructeur de la raison » (p. 113).

Bref, au nom de sa méthode d'éducation il veut ce que l'on a appelé la *neutralité* partout dans l'éducation.

Malgré les réserves formelles qu'appellent ces conclusions, le livre de M. Laisant ne manque pas d'intérêt, et notamment il pose avec clarté les questions qu'il aborde.

M. Plissart.

Grabmann, (Dr Martin). *P. Heinrich Denifle, O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit.* Mainz, Kirchheim, 1906. 62 S.

En écrivant cette brochure, M. l'abbé Grabmann a voulu payer une dette de reconnaissance au savant extraordinaire qui l'a guidé dans ses travaux si fouillés et si précieux relatifs à l'histoire de la philosophie et de la théologie médiévales. Après avoir décrit sa vie et sa formation, l'auteur étudie et apprécie l'œuvre scientifique du P. Denifle, autant que possible, d'après l'ordre chronologique de ses publications maîtresses. Il s'attache à « montrer en raccourci quels problèmes de l'histoire de la civilisation et de l'Eglise au moyen âge cet infatigable chercheur a abordés, à quels résultats sûrs il est arrivé, quelles questions controversées il a solutionnées, avec quels moyens, d'après quels principes et avec quel succès il a travaillé. »

Les amis de la scolastique trouveront plaisir et profit à voir analyser cette œuvre scientifique sous la plume sobre et documentée de M. l'abbé Grabmann.

A. Pelzer.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

A. T. Shearman. — The Development of Symbolic Logic. London, William and Norgate.

L. Couturat. — Pour la Logistique (Extrait de la *Revue de métaphysique et de morale*). Paris, A. Colin.

J. Finot. — La philosophie de la longévité. Paris, Alcan, 1906.

A. Binet. — Les révélations de l'écriture. Paris, Alcan, 1906.

Abbé G. Frémont. — Les Principes ou Essai sur le problème des destinées de l'homme, tome VII. Paris, Bloud, 1906.

Ch. Maréchal. — Essai d'un système de Philosophie catholique (1830-1831), par F. de Lamennais. Paris, Bloud, 1906.

H. Couget. — La divinité de Jésus-Christ. L'enseignement de saint Paul. Paris, Bloud, 1906.

H. Couget. — La divinité de Jésus-Christ. La catéchèse apostolique. Paris, Bloud, 1906.

M. Castellar. — L'art du lecteur. L'art du diseur. L'art de l'orateur. Paris, Poussielgue, 1906.

A. Binet. — L'Année psychologique, 12e année. Paris, Masson, 1906.

J. M. Baldwin. — Dictionary of Philosophy and Psychology. Vol. III. New-York, Macmillan, 1905.

R. P. E. Hugon, O. P. — La lumière et la foi. Paris, Lethielleux, 1906.

R. P. E. Hugon, O. P. — La Mère de grâce. Paris, Lethielleux, 1906.

Ctesse de Flavigny. — Connais-toi pour mieux faire. Paris, Lethielleux, 1906.

Mgr Landrieux. — Autour de la Foi. Paris, Lethielleux, 1906.

R. P. Lodiel. — Marie, Mère de Dieu, Notre Mère. Paris, Lethielleux, 1906.

W. Barry. — Newman, traduit par A. Clément. Paris, Lethielleux, 1906.

R. P. Berthier. — L'étude de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, 2e édition. Paris, Lethielleux, 1906.

A. M. Lépicier. — Tractatus de Incarnatione Verbi. Pars I : De ipso Incarnationis Mysterio. Paris, Lethielleux, 1906.

R. P. Hugon, O. P. — Logica. Logica Minor. Logica major. Paris, Lethielleux, 1906.

R. P. Ferreres, S. J. — La mort réelle et la mort apparente. Traduit sur la 3e édition espagnole par le Dr J. B. Geniesse. Paris, Beauchesne, 1906.

Th. Meyer. — Institutiones Juris naturalis. Pars I : Jus naturæ generale. Friburgi Brisgoviæ, Herder, 1906.

Th. Dubot. — Preuves de l'existence de Dieu. Paris, Beauchesne, 1906.

Elie Blanc. — Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine. Paris, Lethielleux, 1906.

J. V. De Groot, O. P. — Summa Apologetica : de Ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis. Editio tertia. Ratisbonne, C. J. Manz.

J. Delvolve. — Religion, Critique et Philosophie positive chez Pierre Bayle. Paris, Alcan, 1906.

F. Strowski. — Montaigne (Les Grands Philosophes). Paris, Alcan, 1906.

J. M. Baldwin. — Thought and Things. Vol. I. Functional Logic. New-York, Macmillan.

E. Wasmann, S. J. — La Biologia moderna e la Teoria dell' Evoluzione. Versione italiana con un capitulo d'Introduzione di Fr. A. Gemelli. Firenze, Libreria Fiorentina, 1906.

G. Dwelshauwers. — Raison et intuition. Étude sur la philosophie de M. H. Bergson. Bruxelles, La Belgique artistique et littéraire, 1906.

E. E. Powell. — Spinoza and Religion. Chicago, The Open Court Publishing Company, 1906.

J. G. Fichte. — The Vocation of Man, translated by William Smith. Chicago, The Open Court Publishing Company, 1906.

Dr E. Krebs. — Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. Münster, 1906 (Beiträge zur Gesch. der Philos. d. Mittelalters, V, 5 et 6).

Dr H. Ostler. — Die Psychologie des Hugo von St Viktor. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik (ibid., VI, 1).

A NOS LECTEURS.

Nous recommandons instamment à l'attention de nos lecteurs le **Mouvement sociologique international** *qui va paraître.*

La Revue nouvelle est un heureux et fécond développement du **Mouvement sociologique,** *qui depuis cinq ans était adjoint à la* **Revue Néo-Scolastique.**

L'extension prise par la **Société belge de Sociologie** *exige un organe plus important, en rapport avec ses grandes initiatives et avec la place qu'elle s'est conquise dans le monde scientifique.*

Voici l'avis qui paraîtra en tête du premier numéro :

« Le **Mouvement sociologique** *se transforme aujourd'hui » en* **Mouvement sociologique international.**

» De Revue bibliographique critique, il devient Revue de » sociologie dans la pleine acception du mot.

» A côté de l'analyse des œuvres qui paraissent de par le » monde, le **Mouvement sociologique international** *publiera, » en chacun de ses numéros, outre des études originales (qui » avaient paru jusqu'ici dans les* **Annales),** *une documentation plus développée que n'importe quel périodique similaire.*

» Cette documentation ne portera pas seulement sur » l'ethnographie, la statistique, l'histoire et les autres sciences » auxiliaires de la Sociologie, elle groupera systématiquement » tous les renseignements concernant les études théoriques, » les classant d'après une méthode aussi simple que pratique.

» Par ces moyens, elle espère contribuer puissamment au » développement de la Science, puisqu'elle mettra tout chercheur à même de produire, à tout instant, le maximum de » sa puissance créatrice, lui fournissant d'ailleurs le moyen » pratique de publier ses idées, fussent-elles réduites à un » point particulier. De plus, elle préparera les voies à la solution du problème du **livre de demain,** *auquel pourront » collaborer en fait les savants du monde entier.*

» *La partie documentaire du* **Mouvement sociologique**
» **international** *constituera un essai du* **livre de demain ;**
» *s'il réussit, la voie est ouverte à toutes les sciences ; il sera*
» *d'ailleurs amendé à mesure que l'expérience l'exigera. On*
» *en trouvera un exemple dès le premier numéro.*

» *Le* **Mouvement sociologique international** *est, et reste,*
» *l'organe attitré de la Société belge de Sociologie. Mais il*
» *ouvre ses portes à la collaboration de tous les écrivains de*
» *bonne volonté, guidés par le seul souci de la recherche de*
» *la vérité. La plupart des tendances sociologiques contem-*
» *poraines, sinon toutes, comptent des représentants dans*
» *notre sein.*

» *En 1905 la* **Société belge de Sociologie** *prit l'initiative*
» *d'une enquête ethnographique mondiale sur les peuples de*
» *civilisation inférieure ; elle exprimait le désir d'une entente*
» *entre corps savants intéressés sur l'unification des méthodes*
» *d'enquête et de publication, de manière à assurer à tous,*
» *les bienfaits de la comparabilité des études aussi parfaite*
» *que possible. Le Congrès international d'expansion écono-*
» *mique mondiale, tenu à Mons en 1905, consacra ces idées,*
» *non seulement dans un vœu, mais dans une institution*
» *permanente : le Bureau international d'ethnographie,*
» *actuellement en formation.*

» *Cependant, la* **Société belge de Sociologie** *poursuit son*
» *enquête propre et dès aujourd'hui des résultats sérieux*
» *ont été atteints. Les monographies qu'on lira dans le*
» *premier numéro, sont des essais que le rapporteur soumet*
» *à la discussion avant la systématisation définitive.*

» *Bien que l'exécution du programme complet du* **Mouve-**
» **ment sociologique international** *ne pourra apparaître aux*
» *yeux des lecteurs de la Revue nouvelle qu'au bout d'un*
» *cycle de deux ans, nous espérons que ce premier numéro*
» *récoltera les sympathies de nos confrères autant que du*
» *public savant* (1). »

La Rédaction.

(1) Le *Mouvement sociologique international* comportera environ deux cents pages par numéro. Il paraîtra trimestriellement. L'abonnement est de 12 fr. par an ; pour l'étranger le port en sus. On souscrit dès à présent chez M. De Wit, éditeur, rue Royale à Bruxelles et à l'*Office international de Bibliographie* à Bruxelles.

XIII.

LES MANUSCRITS INÉDITS DE MAINE DE BIRAN.

La *Revue de Métaphysique et de Morale* a publié au mois de mai dernier six manuscrits inédits de Maine de Biran [1]). Cet esprit profondément méditatif, toujours inquiet d'éclaircir et de perfectionner sa pensée, n'avait presque rien publié lui-même. Son génie, très influent dans une petite société de philosophes, rayonnait peu au dehors. C'est à Cousin qu'il dut une popularité posthume, et il a fallu attendre jusqu'en 1859 pour que son principal ouvrage : *Essai sur les fondements de la psychologie*, fût publié par M. E. Naville.

Les manuscrits nouvellement édités nous ont paru très intéressants. Ils datent de l'époque ou Maine de Biran préparait son essai et discutait avec ses amis les problèmes qui le préoccupaient. On y saisit les hésitations de sa pensée au moment même de son élaboration. On y entrevoit aussi l'état de la spéculation philosophique à l'aurore du XIXe siècle.

Cet état était à peu près le même dans toute l'Europe. Descartes, sans le vouloir, avait tout ébranlé en donnant

[1]) *Conversation avec Degérando et Ampère. — Discours lu dans une assemblée philosophique. — Objections à la théorie des idées de Locke. — Valeur du mot « principe » dans le langage psychologique. — Comparaison des trois points de vue de Reid, de Condillac et de Tracy. — Notes sur Malebranche.*

à la philosophie une base trop étroite. Un scepticisme plus ou moins explicite régnait partout. Les esprits en grande majorité étaient encore spiritualistes plutôt par un sentiment élevé que par une conviction raisonnée. On sentait que les croyances spiritualistes manquaient de base.

Après une tentative mal conçue de Locke pour rétablir une foi raisonnable, Hume, par sa critique pénétrante, avait définitivement ruiné les fondements de la métaphysique. La philosophie à la mode ne fournissait aucun moyen de les défendre. Personne ne s'avisait de chercher le remède où il était, en renouant le fil rompu de la grande tradition philosophique.

Il fallait cependant une réaction : Kant l'entreprit en Allemagne, Reid en Angleterre, Maine de Biran en France.

Kant, sorti de l'école de Wolf, tourna vers l'idéalisme. Par ses idées *a priori*, il crut échapper à la critique de Hume. Mais il ne sut point conserver la métaphysique, et, quant à la morale, il se rejeta vers le fidéisme.

Reid, faisant appel au sens commun, formula des doctrines sages mais sans base scientifique.

Maine de Biran n'avait pas le puissant génie de Kant, mais il était autrement profond que Reid. Formé à l'école de Condillac, il en avait reconnu la faiblesse ; il en avait gardé toutefois le goût de l'observation et de l'expérience. Comprenant aux lacunes des théories de son maître, qu'il y a des données que la sensation n'explique pas, il voulut chercher dans l'analyse du fait primitif de conscience un élément oublié qui expliquât l'origine de la connaissance intellectuelle. S'il ne trouva pas toute la vérité, comme nous le verrons, du moins il provoqua en France la résurrection du spiritualisme pour une période de soixante années.

Son exemple, et bien d'autres que nous pourrions citer, montrent que, s'il est excessif de considérer avec M. Brunetière le positivisme comme mettant sur la voie du christianisme, on doit reconnaître cependant chez le matérialiste

qui réfléchit une aptitude plus grande pour arriver à la vérité métaphysique que chez l'idéaliste qui se perd dans les nuages.

I.

Le point de départ choisi par Maine de Biran étant l'expérience intime de la conscience, il acceptait l'aphorisme fondamental de Descartes : *je pense, donc je suis ;* mais il l'entendait autrement. Il jugeait que cet aphorisme joint deux idées hétérogènes, le fait de la pensée, *je pense* et l'âme substance, *je suis*. En confondant ces deux choses Descartes aurait ouvert la porte soit à l'idéalisme, soit au matérialisme, selon que l'on appuierait sur l'une ou l'autre partie de l'enthymème.

Pour Maine de Biran le mot *je pense* n'implique que l'existence du moi, du sujet de la pensée, et non l'existence d'une substance immatérielle telle que l'âme. Sans doute de la connaissance du moi individuel et relatif, on pourra inférer par la suite la notion de substance ; toutefois cette notion « ne constitue pas le fait primitif, elle n'y entre pas même directement » [1]).

Maine de Biran est tellement convaincu de sa thèse qu'il voit l'origine de toutes les objections à la connaissance du moi, car il y en a, dans la confusion habituelle entre le moi et la substance.

« L'existence d'un moi un, simple, identique est attestée, de la manière la plus positive, dit-il, *certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ* » [2]). Et cependant il se trouve des gens pour découvrir un motif de doute !

Notre philosophe aurait pu en accuser cet abus du raisonnement, cette manie de tout discuter qui sévissait déjà chez les sophistes grecs. Il est des hommes pour lesquels rien n'est certain à moins d'être démontré par un raisonne-

[1]) *Discours lu dans une assemblée philosophique.*
[2]) *Ibid.*

ment. Aristote leur opposait avec raison qu'on ne peut tout démontrer. La démonstration consistant à appuyer une proposition sur une vérité déjà certaine, s'il n'y avait point quelques vérités premières certaines par elles-mêmes, il n'y aurait aucune démonstration possible.

Maine de Biran préféra faire état de la distinction du moi et de la substance, distinction déjà si fortement marquée par Kant, dans sa théorie du noumène. Notre auteur considérait la substance comme quelque chose d'extérieur placé sous le phénomène, un socle sous une statue. Point de vue faux, né de l'habitude des spéculations abstraites, mais très répandu de nos jours dans le monde philosophique. Sans doute nous sommes obligés d'étudier séparément les conditions et la nature des substances d'une part, et d'autre part les conditions et la nature des propriétés, autrement nous serions exposés à de fâcheuses confusions ; mais dans la réalité la substance n'est point étrangère au phénomène. Elle en est le fond solide et pour ainsi dire les entrailles : le phénomène n'existe que de l'existence de substance. Connaître l'existence du phénomène, c'est donc du même coup connaître l'existence de la substance. Connaître l'existence du moi, c'est du même coup connaître l'existence de l'âme.

Ce qu'il y a de vrai dans la thèse de Maine de Biran, c'est que nous ne connaissons point immédiatement la nature de la substance. Saint Thomas a bien marqué la distinction. Il enseigne que l'âme connaît très bien sa propre existence dans et par son acte conscient, mais qu'on ne peut connaître ce que c'est que cette âme que par une étude assez difficile, *diligens et subtilis inquisitio*. Est-elle distincte du corps ? Est-elle immatérielle ? Nous n'en savons rien tout d'abord. Nous savons seulement que nous sommes un être qui existe, qui connaît, qui a conscience d'exister et de connaître. Mais tout ce qui existe individuellement est par là même une substance, car le caractère essentiel de la substance c'est d'exister en soi.

Nous convenons avec le philosophe français que les objections contre le moi viennent en grande partie de ce que la nature intime de notre âme nous échappe, que nous ne la connaissons pas d'abord, suivant un mot à la mode aujourd'hui, comme un objet. Toutefois Maine de Biran a été trop loin et le point de vue qu'il a adopté ici le gênera beaucoup plus tard pour fonder la certitude de la réalité objective des êtres.

II.

L'existence du moi est donc pour Maine de Biran la première vérité connue. Sous quel aspect la connaissons-nous ?

Le philosophe français ne suit pas ici exactement les indications de Descartes. Au lieu de s'appuyer sur la pensée exclusivement ou principalement, il s'appuie de préférence sur l'action ; le moi se connaît par la conscience qu'il a de son action et, pour mieux préciser, de son action sur le corps. Maine de Biran ne veut pas parler seulement de la possibilité que nous avons de remuer notre corps ; il veut surtout parler d'un certain mode fondamental, se retrouvant toujours sous les phénomènes les plus divers, par lequel l'âme se sent en possession d'un corps et en disposant librement. C'est par là même qu'il explique que le moi se reconnaît comme permanent et toujours identique à lui-même.

On pourrait risquer ici une petite objection. De l'aveu de Maine de Biran, ce sentiment n'existe que pendant la veille. Comment puis-je savoir, en m'éveillant ce matin, être le même qui s'est endormi hier soir ?

Il y en a une plus grave. L'action de l'âme sur le corps est très mystérieuse. Assurément si je veux lever mon bras, mon bras se lève, mais par quel moyen est réalisée ma décision ? Nous serions fort embarrassés de l'expliquer, en dehors de la théorie de l'unité substantielle de l'être d'après laquelle c'est le même être qui veut et qui dirige son mou-

vement. Maine de Biran n'indique nulle part qu'il ait connu cette théorie.

C'est précisément cette objection qui a fait écarter assez généralement l'explication donnée par notre auteur de l'idée de cause. En vain prétend-il qu'il n'est pas nécessaire pour juger de notre causalité de connaître tous les intermédiaires. Cela peut être vrai en un sens ; mais nous croyons qu'il est impossible de se former l'idée de cause sans avoir saisi sur le fait le lien qui rattachait une cause à son effet. Or nous ne voyons pas qu'il en soit ainsi pour l'action de l'âme sur son corps.

Quelquefois, il est vrai, Maine de Biran comprend dans nos actions nos pensées et nos volontés. Ces derniers faits étant tous internes, nous pouvons saisir en eux immédiatement l'activité qui les fait être. La théorie deviendrait ainsi très acceptable. Mais il insiste peu sur cette interprétation. Pour lui, le fait fondamental c'est la conscience de notre action sur notre corps. « Le moi n'existe, dit-il, pour lui-même qu'en tant qu'il a conscience d'un effort voulu ou d'un mouvement dont il est la cause, et ce sentiment d'activité libre ou de causalité est inséparable de celui de l'existence et n'en diffère pas » [1]).

On peut entrevoir facilement les motifs qui ont incliné le penseur français à cette solution. Ayant remarqué que Condillac n'avait pu arriver à expliquer l'aperception consciente de la réalité, il cherchait, nous le savons, un principe distinct de la sensation. Sans donner, en effet, dans l'hypothèse de l'animal-machine, il admettait une sensibilité animale distincte de la conscience du moi. « La sensation, remarquait-il, n'amène que la sensation », et ailleurs : « que la sensation passive soit le principe de toutes les facultés de la nature animale (c'était l'hypothèse de Condillac), il n'en sera pas moins vrai qu'aucune des facultés actives et intellectuelles ne pourra jamais en être dérivée, puisque la

[1]) *Discours lu dans une assemblée philosophique.*

sensation étant seule posée, l'animal demeure réduit à l'état sensitif sans devenir un être pensant »[1]). L'animal ne pense pas, eût-il pu ajouter, nous le voyons incapable de s'élever aux vérités supérieures. Or je vais tirer tout à l'heure toutes ces vérités de la simple notion de l'existence. Donc il n'a pas conscience de sa propre existence, « un être purement sensitif n'est rien pour lui-même puisqu'il est incapable de se connaître »[2]). Il vit et il sent sans savoir qu'il vit et qu'il sent. Telle est, au fond, l'idée qui inspirait Maine de Biran[3]).

Il est bon de remarquer en passant avec quelle profondeur le philosophe français distingue la sensation de la connaissance proprement dite. Il se rapproche ici d'Aristote déclarant que le sens est incapable d'affirmer ou de nier, mais qu'il fait quelque chose de pratiquement équivalent en recherchant ou en fuyant l'objet.

L'homme seul a donc conscience de son moi. Mais à la conscience il faut un objet, il faut un acte dont elle ait conscience. Sera-ce la pensée? Impossible! dit notre philosophe, nous cherchons l'origine de la pensée, par hypothèse elle n'existe pas encore.

Sans doute, un scolastique eût dit que la pensée étant irréductible à la sensation implique l'existence d'une faculté distincte, que cette faculté produit la pensée et la conscience de sa propre pensée. Mais c'était, comme on le dirait aujourd'hui, faire de la métaphysique ; or Maine de Biran n'en voulait pas faire. Il cherchait dans la sensation même un élément supérieur expérimentalement connu ; il n'y trouvait que ce fait de conscience.

Ne devait-il pas alors prendre pour point de départ la conscience de la sensation ? C'était l'idée de Locke. Maine

[1]) *Valeur du mot « principe » dans le langage psychologique.*
[2]) *Ibid.*
[3]) M. Mentré, dans la *Revue de philosophie* (mars 1906), qualifie cette doctrine d'automatisme psychologique. Elle nous paraît valoir la peine d'un examen sérieux, car elle est le meilleur moyen de séparer nettement la sensation de la connaissance intellectuelle.

de Biran en a dû avoir la pensée, car il reconnaît que l'animal a des affections auxquelles on peut donner le nom de sentiment, mais que « l'existence personnelle ne commence qu'à l'aperception interne de ce sentiment »[1]). Il ajoute que cette thèse supposerait déjà un élément intellectuel joint à la sensation.

Cependant cette solution ne le satisfait évidemment pas. A la conscience intellectuelle il veut un objet intellectuel. Autrement le principe de la pensée ne serait pas complet. La sensation d'ailleurs était, dans son sentiment, purement passive. Elle n'expliquerait donc pas l'activité et la liberté de l'âme. La sensation peut être une occasion de l'exercice actuel de la conscience, elle n'en peut être l'objet propre.

C'est ainsi qu'il s'est décidé à prendre pour objet du premier acte de conscience l'action de l'âme sur le corps. Là était pour lui le principe de toute connaissance supérieure concrète aussi bien qu'abstraite. « Lorsqu'une personne douée de réflexion et capable d'attacher un sens aux mots dit d'elle-même : j'existe, je pense, j'agis, en détournant sa vue de tout ce qui est extérieur pour la concentrer sur ce qui est en elle-même et pour elle, assurément ce qu'elle conçoit ou aperçoit ou sent n'est point un être abstrait et logique, ni rien qui ressemble à un objet du dehors, ce moi qui affirme de lui-même l'existence actuelle, la cause, qui se prend pour sujet identique de tous les modes successifs divers, est présent à lui-même comme une personne actuelle »[2]). Voilà le fait primitif, objet non de croyance, fait observer Maine de Biran, mais d'un sentiment immédiat et d'une aperception interne.

Sans doute, cette conception est sujette à certaines critiques et nous en avons présenté quelques-unes. Mais il nous semble qu'on ne peut trop admirer l'ingéniosité, la profondeur, l'élévation d'esprit avec laquelle cet homme, entouré

[1]) *Valeur du mot « principe » dans le langage psychologique.*
[2]) *Discours lu dans une assemblée philosophique.*

de sensualistes, réduit aux ressources de la psychologie expérimentale par le préjugé régnant, a su si nettement distinguer la différence essentielle de la pensée et de la sensation, tout en conservant leur union intime, et découvrir dans la simple expérience un principe solide et fécond des plus hautes notions de l'intelligence humaine.

Nous allons étudier maintenant la fécondité et la riche complexité de ce principe.

III.

De quelque manière plus ou moins imparfaite qu'il ait procédé, Maine de Biran est entré en définitive, bien que par une porte un peu étroite, dans le grand chemin de la philosophie spiritualiste. Nul penseur spiritualiste ne lui contestera que nous connaissions l'existence et l'activité de notre moi, l'existence dans et par l'activité de ce moi. Le psychologue ici se rapproche du métaphysicien, suivant la remarque très profonde de notre philosophe lui-même. « L'origine psychologique des idées se confond avec la métaphysique des existences » [1]).

De cette première donnée peuvent ressortir toutes les notions et toutes les vérités qui constituent le fond de l'intelligence humaine. Ces notions et ces vérités « ne sont pas autre chose que le fait même de conscience considéré sous divers aspects et exprimé d'une manière générale. Elles participent en conséquence de l'évidence de ce fait » [2]).

Cette affirmation de Maine de Biran aurait besoin sans doute d'être un peu modifiée. Mais en voici une autre plus exacte et qui exprime bien les tendances élevées de ce noble esprit : « On ne déduira jamais de la faculté de sentir la faculté d'agir. On ne trouvera jamais dans la sensation passive le principe de toutes ces notions premières universelles, d'être, de substance, de cause, d'un, du même, sans les-

[1]) *Valeur du mot « principe » dans le langage psychologique.*
[2]) *Conversation avec Degérando et Ampère.*

quelles la pensée ne peut exister »[1]). On trouvera, au contraire, facilement ce principe dans l'aperception de notre activité existante.

Si nous considérons d'abord notre existence, nous savons ce qu'est l'existence, ce qu'est un être, nous avons les idées d'être et d'unité ; dans la permanence de notre être sous les changements des phénomènes, nous prenons l'idée de l'autre, du même, de l'identité, de la non-identité. Enfin la négation possible de l'être, nous donne l'idée du néant.

On pourrait aussi en tirer l'idée de substance. La substance en effet n'est pas autre chose que l'être en soi qui est le fond des phénomènes. Toutefois nous savons quel préjugé nourrissait Maine de Biran à cet égard. Il se crut donc obligé de prendre un détour qui sans doute l'embarrassait quelque peu, car dans les manuscrits publiés il promet d'expliquer l'origine de la notion de substance, mais nous ne trouvons nulle part l'accomplissement de sa promesse.

Ce n'est que dans l'essai intitulé *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, essai publié par M. Bertrand, que nous trouvons cette indication très générale : « la raison induit l'existence absolue et universelle de l'aperception de son existence relative et individuelle ». Est-ce une solution ? Tout d'abord pour la substance, il n'est pas question de l'existence absolue. En outre l'induction, sans l'indication de ce qui la fonde, n'implique pas une preuve irréfragable. Aussi voyons-nous parfois Maine de Biran attribuer la certitude de l'âme substance à la croyance [2]).

Quant à l'idée de cause, nous avons déjà montré comment il l'explique par l'idée de l'action de l'âme sur le corps et le côté faible de cette explication. Citons toutefois ici le passage auquel nous avons fait allusion plus haut et où il entend l'action dans un sens plus large : « Ce sentiment du

[1]) *Valeur du mot « principe » dans le langage psychologique.*
[2]) *Discours lu dans une assemblée philosophique.*

moi qui tient essentiellement au déploiement de l'activité de l'âme, n'est autre que celui de la force ou de la cause efficiente des mouvements du corps comme des actes de l'esprit et ce sentiment immédiat de la force est le type exemplaire comme l'origine propre de la notion universelle de causalité, ou de toute liaison nécessaire des phénomènes à une cause efficiente »[1]). Ces mots « comme des actes de l'esprit » transforment avantageusement sa thèse.

Telle est l'origine des principales notions. Quant aux vérités primitives, elles ne sont que des applications de ces notions. L'idée d'être donne les principes de contradiction et d'identité ; l'idée de cause donne le principe de causalité et plus indirectement celui de fin. Il n'y a là aucune difficulté sérieuse.

Mais d'où vient la nécessité de ces premiers principes, de ces axiomes comme on les nomme ? Il semble qu'on doive en appeler à la convenance nécessaire des termes. L'idée d'être exclut nécessairement le néant, l'idée d'être produit implique l'idée de cause. La seule difficulté est de préciser à quel signe on reconnaît l'être produit. Cependant Maine de Biran prend une autre voie. Il considère ces axiomes comme des lois de la pensée, des conditions de notre existence même. « Ces mêmes vérités métaphysiques primitives, dit-il, fondées non sur les rapports de certaines notions artificielles ou des termes arbitraires qui les expriment, mais sur les lois mêmes de la pensée ou sur les conditions nécessaires de l'existence du sujet pensant, obtiennent un assentiment forcé, constant, universel, sans avoir besoin du secours d'aucune preuve, étant elles-mêmes plus évidentes que toute preuve »[2]). Assurément ces vérités obtiennent un assentiment forcé, elles sont des lois de la pensée. Ne sont-elles que cela ? Si elles ne sont que cela, il est fort à craindre que l'on ne conteste justement leur valeur objective.

[1]) *Discours lu dans une assemblée philosophique.*
[2]) *Conversation avec Degérando et Ampère.*

Dans cette nécessité pour nous des lois de la pensée, le philosophe français voit l'origine de la notion de nécessité, comme dans notre activité libre il voit l'origine de la notion de contingence [1]).

Reste à rechercher comment toutes ces notions et ces vérités déduites de l'observation de notre existence individuelle ont cependant le caractère d'universalité que toute l'école spiritualiste est unanime à leur reconnaître.

Maine de Biran proclame partout cette universalité. Sa manière de s'en rendre compte est assez originale. Il y voit une application de l'idée de cause : « Il s'agit toujours de savoir ce qui fait l'un, le constant, l'universel ; nous trouvons qu'au dedans comme au dehors de nous, c'est uniquement la notion de cause et non point du tout l'habitude de voir certains phénomènes se succéder plusieurs fois dans le même ordre ; comme nous croyons nécessairement que rien ne peut commencer sans cause efficiente, nous croyons de même que la cause qui produit un certain effet contribuera encore à le produire par cela seul qu'elle est cause et qu'elle persiste invariablement en elle-même, et ces deux principes se rattachent également au sentiment de notre moi identique à celui de causalité qu'il étend par induction » [2]). Notre philosophe est certainement louable de repousser l'hypothèse de Hume, mais Hume ne pouvait-il pas répondre qu'il était assez singulier de rejeter son point de vue au nom de la notion de cause qui, dans sa conviction, ne s'expliquait que par ce point de vue même ? D'ailleurs, la conception présentée par Maine de Biran est assez faible. Rien ne prouve *a priori* qu'une cause ne soit pas épuisée par un seul effet. Pourquoi n'a-t-il point eu recours à la différence de la perception concrète et de la notion abstraite ? La perception concrète implique toujours la réalisation de la notion *hic et nunc* et pour une certaine destination qui

[1]) *Conversation avec Degérando et Ampère.*
[2]) *Ibid.*

est précisément la raison déterminante de cette réalisation. La notion abstraite est libre de cette entrave. Réalisée une fois, elle peut être conçue comme réalisable dans une foule d'autres circonstances. L'image n'a point cette latitude parce que, toujours dépendante de l'étendue, elle ne peut être présentée que dans une étendue, et par conséquent avec les caractères d'une réalisation individuelle.

Maine de Biran établit entre les notions universelles une différence qu'il formule d'une manière singulière, ainsi qu'il suit :

« Toutes les fois, dit-il, que nous ne pouvons attacher un sens à une notion qu'en réfléchissant sur nous-mêmes ou sur le sentiment que nous avons de notre existence individuelle, comme il arrive pour les termes force, cause, être, identité, etc., on devra être assuré que ce n'est point là une idée générale, une catégorie qui embrasse sous elle un plus ou moins grand nombre d'individus. — Concevoir une idée abstraite individuelle par réflexion, puis étendre cette idée ou notion à une multitude d'autres idées, modes ou êtres divers, ce n'est pas proprement généraliser la notion dont il s'agit, elle n'en conserve pas moins son caractère individuel, malgré son association identique avec différentes images ; il n'en est pas de même quand nous généralisons à proprement parler les modes particuliers et abstraits des objets auxquels ils appartiennent, pour former les genres, les classes, etc. »[1]).

Notre auteur confond évidemment la détermination individuelle et la détermination spécifique. La notion d'être, par exemple, est très déterminée quant à la nature qu'elle exprime, mais elle ne l'est point quant à sa réalisation dans tel ou tel cas ; elle n'est donc pas individuelle. Toutefois la distinction qu'indique Maine de Biran a quelque fondement ; elle répond à la différence bien connue des scolastiques entre le terme qui représente simplement une nature, et le terme

[1]) *Conversation avec Degérando et Ampère.*

qui représente l'objet qui a cette nature. Ainsi, *humanité* signifie seulement et simplement la nature humaine, *homme* signifie l'être qui a cette nature. Mais cette différence dans le mode d'expression n'a pas l'importance que le philosophe dont nous étudions la doctrine voudrait lui attribuer.

Maine de Biran ne manquait pas de profondeur, mais il manquait de formation métaphysique. On pourrait en dire autant de la plupart des philosophes modernes.

IV.

La question sur laquelle Maine de Biran s'est montré le plus faible, est celle de la valeur objective de la connaissance. Nous en avons déjà indiqué la cause, son psychologisme exclusif. Il croit à cette valeur objective, il la proclame à tout propos, mais quand il s'agit de la raisonner, il se montre singulièrement timide et hésitant.

Il avoue lui-même son embarras : « Il est tout autrement difficile, remarque-t-il, d'établir la réalité absolue de nos connaissances que d'exposer la génération de ces connaissances à partir de la première ou de l'aperception du moi ou de l'effort »[1]).

La philosophie traditionnelle n'avait point cet embarras. Elle partait précisément de la connaissance du monde extérieur par la sensation, et elle admettait, conformément à une évidence indestructible, que cette connaissance atteint la réalité même de l'objet. La conscience ne vient qu'après et comme accompagnement naturel de cet acte de connaissance. Si l'on objecte avec la physiologie moderne que, dans une foule de cas, la sensation est surprise à ne pas se conformer exactement à l'objet, on peut répondre que l'objection est sans doute sérieuse en ce qui concerne la sensation purement animale, mais qu'elle ne saurait valoir contre la connaissance humaine. Cette connaissance en effet n'est pas

[1]) *Conversation avec Degérando et Ampère.*

produite par la sensation seule, mais elle enferme un élément intellectuel, que saint Thomas désigne sous le nom de « sensible par accident ». C'est par cet élément qu'est atteinte la substance et la réalité des choses.

Les méprises de la sensation ne sauraient mettre en suspicion la valeur de ce second élément. Elle n'est pas non plus détruite par cette opinion si répandue aujourd'hui que l'esprit ne saurait sortir de lui-même pour atteindre les choses en elles-mêmes. M. Binet, qui n'est point suspect de faiblesse pour le spiritualisme, remarque très bien [1]) qu'une telle affirmation est donnée sans preuve et repose sur une pure métaphore, car l'esprit, dit-il, n'a ni dedans ni dehors.

Telle pourrait être notre réponse, et nous la croirions suffisante. Mais notre philosophe ignorait les travaux de nos vieux docteurs, il devait donc essayer d'autres voies plus ou moins heureuses. Il s'adressait tantôt au jugement d'extériorité, tantôt à l'idée de cause, sans trouver une solution absolument certaine.

Selon Maine de Biran, le jugement d'extériorité n'est d'abord qu'une impression, un sentiment ; il ne devient complet que par le toucher actif. « Lorsque je déploie mon effort contre une résistance absolue, dit-il, je fais plus que croire à l'existence d'une force ou cause non-moi » [2]).

A merveille ! Mais cette épreuve si convaincante en apparence est-elle toujours sûre ? Elle indique bien l'existence d'une cause distincte de notre volonté libre. Cette cause est-elle nécessairement extérieure ? N'y a-t-il pas en nous des pensées, des tendances, des imaginations dont nous ne sommes pas les maîtres ? Est-il sans exemple que les mouvements de notre corps éprouvent une résistance qui tienne à leur état physique, ou que dans un rêve ou une hallucination nous croyions lutter vainement contre un obstacle extérieur ?

[1]) *Revue de philosophie*, juin 1906.
[2]) *Comparaison entre les trois points de vue de Reid, de Condillac et de Tracy.*

D'ailleurs, le sentiment d'extériorité doit être distingué du jugement d'existence. Le sentiment d'extériorité n'est par lui-même qu'une relation entre les diverses apparences sensibles. Il n'implique pas nécessairement que ces apparences manifestent des êtres réels. Je puis très bien imaginer un site pittoresque et y placer en divers endroits les objets qui me plaisent, tout en sachant que ce site et ces objets n'existent que dans mon imagination.

Ailleurs, notre philosophe fait appel à l'idée de cause. Il déclare que « la relation de cause à effet est le principe et la base de toute métaphysique ou sens des réalités » [1]).

Oui, il y a là une véritable preuve, mais à la condition que l'on puisse appliquer légitimement l'idée de cause. De quel droit l'appliquer ici ? Parce que, dira-t-on, le principe de causalité tient à l'essence même de l'être, il doit s'appliquer partout où il y a un être. Sans doute, mais ici il est précisément question de savoir si ces apparences extérieures sont réellement des êtres.

En outre, chez Maine de Biran, l'universalité des principes n'est fondée, comme nous l'avons vu, que sur la nécessité où nous sommes de les appliquer. Qui nous assure que cette nécessité répond à une nécessité dans les choses ?

En définitive, Maine de Biran a dû sentir de lui-même l'insuffisance de ces démonstrations. Aussi, dans ses travaux définitifs, fait-il appel à un autre élément : la croyance.

Nous l'avons déjà vu en divers endroits s'adresser à la croyance ou à une induction qui y ressemble fort. A mesure qu'il avance dans ses spéculations, cette idée prend une place de plus en plus grande dans son esprit. Dans son livre des *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, elle envahit presque tout. Elle explique pour lui « ces croyances universelles et nécessaires qu'on ne saurait déduire du fait primitif. Nous croyons nécessairement, ajoute-t-il, à l'activité absolue d'une substance que nous appelons âme, à la

[1]) *Valeur du mot « principe » dans le langage psychologique.*

résistance ou inertie absolue d'une autre substance appelée corps ; c'est la croyance qui, en se joignant au système de la connaissance, lui imprime un caractère absolu qu'on ne peut s'empêcher de lui reconnaître et qui n'aurait pas lieu sans lui. »

Il semble que nous ne sommes pas bien loin du fidéisme de Kant et de la nécessité de la raison pratique pour confirmer ce que la raison pure a été incapable de démontrer apodictiquement.

Au fond, c'est toujours là qu'aboutira toute philosophie qui se refusera à reconnaître d'abord la valeur objective de nos perceptious immédiates. Du moment que nos connaissances sont de pures représentations ou images, « on a beau affirmer qu'elles sont conformes à l'objet, comment pouvons-nous le savoir si nous ne connaissons pas l'objet ? » [1]) C'est Maine de Biran lui-même qui nous fait cette déclaration.

Maine de Biran n'est pas, on le voit, un philosophe que l'on puisse suivre en toute sécurité. Il a trop de lacunes et trop d'idées contestables. Mais l'étude de ses ouvrages nous paraît intéressante et utile. Précisément parce que ses tendances spiritualistes l'amènent à se débattre contre les préjugés et les méthodes régnants à son époque, il fait sentir plus nettement les vices de la philosophie moderne. D'un autre côté, on trouve souvent chez lui des idées justes, et même profondes, et il peut mettre sur la voie d'une solution de certains problèmes qui nous embarrassent et qui n'étaient pas posés du temps de la grande scolastique [2]).

[1]) *Objections à la théorie des idées de Locke.*

[2]) Lorsqu'il y a neuf ans, nous présentions au Congrès de Fribourg une note sur les certitudes de l'expérience, un membre nous interpella d'une manière fort vive sur le danger de mettre en doute la valeur de la connaissance sensible. Si cet article tombe sous ses yeux, il pourra voir que nous tenons tout autant que lui à l'objectivité de cette connaissance. Notre seul but, qu'il ne paraît pas avoir compris, était de mettre en relief l'élément intellectuel de cette connaissance qui, selon nous, lui donne toute sa valeur.

P. S. — Cet article était écrit lorsque nous avons eu connaissance de la note très intéressante de M. Legrand sur Maine de Biran. Les appréciations de M. Legrand ne nous paraissent pas très différentes des nôtres. Nous nous contenterons de remarquer que M. Legrand expose l'ensemble du système biranien d'après des analyses de MM. Couailhac et Michelet. Nous nous sommes borné à l'examen de quelques ouvrages de Maine de Biran lui-même à un moment critique de sa pensée.

Cte DOMET DE VORGES.

XIV.

Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle.

Parmi les thèses qui rattachent Roger Bacon à la fraction des scolastiques qu'on est convenu d'appeler l'augustinisme médiéval, une des plus considérables par sa portée et la gravité de ses conséquences est celle de l'identité de l'âme et des facultés, et, d'une façon plus générale, de l'identité de la substance et de l'accident.

En métaphysique, cette théorie compromet la distinction de la substance contingente et de l'acte pur. En psychologie, on le verra, les répercussions sont non moins profondes. Il semble, bien que cela puisse paraître étrange, que les augustiniens ne se sont pas rendu compte des conséquences fatales de leur principe, sinon on ne s'explique pas l'adhésion d'esprits tels qu'Alexandre de Halès, Henri de Gand, ou même les hésitations de Jean de Fidenza ou de Duns Scot.

La portée de cette thèse au point de vue idéologique n'a pas échappé à Roger Bacon. Partisan déclaré de l'activité substantielle des êtres, il assume résolument toutes les conséquences psychologiques de cette doctrine. La présente étude a pour but de poursuivre le développement de cette théorie caractéristique et originale du célèbre franciscain.

I.

Roger Bacon a été heureusement inspiré en rattachant le phénomène cognitif à la grande loi d'interaction qui

régit l'ordre cosmique, et d'après laquelle les êtres réagissent sans cesse les uns sur les autres pour se modifier mutuellement. Cette loi montre pourquoi la raison première de notre connaissance se trouve dans les déterminations exercées sur nos sens par les objets du monde extérieur. Observant les transformations dont la nature est le théâtre, Roger constate que tout devenir s'accomplit sous l'influence d'une cause efficiente et que celle-ci produit son effet grâce à un principe matériel sur lequel elle s'exerce. Ce double principe fournit la raison du processus évolutif de la nature et constitue la source féconde de la sagesse et des sciences. « Consideravi — écrit-il — quod res omnis quae fit in hoc mundo, exit in esse per efficiens et materiale principium, ex quo producitur per virtutem efficientis, *et ideo tota originalis rerum cognitio dependet ex parte efficientis et materiae*. Nam efficiens influit suam virtutem in materiam, et transmutat eam usquequo res generatur. *Et hic sunt radices totius sapientiae rerum et scientiarum* » [1]).

Le principe immédiat de cette activité est la substance elle-même dont l'énergie rayonne incessamment et en tous sens autour d'elle. Substance, nature, puissance et force sont des expressions synonymes [2]) ; elles désignent une seule et même réalité, considérée sous des aspects divers. Toute substance a donc sa nature, laquelle consiste dans le pouvoir de produire certains effets ou dans la tendance à s'assimiler les êtres sur lesquels s'exerce son action, tendance dont le terme dernier est une génération substantielle [3]).

Ce résultat néanmoins, de par les lois qui président à l'ordre de la création, n'est pas toujours atteint, et souvent la cause efficiente ne produit qu'une altération, une modi-

[1]) Brewer, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, London, 1859. Opus tertium, c. XXXI, pp. 107 et 108, et c. XXXVI, p. 117.
[2]) H. Bridges, *The Opus Majus*, London, 1900. Vol. II : *De multiplicatione specierum*, P. I, c. I, p. 108.
[3]) *Ibid.*, c. VI, p. 433.

fication accidentelle qu'on est convenu d'appeler du nom de « species » [1]). La « species » est donc, en général, l'effet incomplet, résultat direct et immédiat de l'activité des agents naturels. Cet effet, dit Roger, s'appelle encore pour des raisons diverses : ressemblance, image, espèce, fantasme, forme, intention, énergie ou impression [2]).

Quand il s'agit du phénomène de la connaissance, la « species » reçue dans une faculté organique revêt une nature spéciale en harmonie avec la nature de l'être sentant qui subit l'action des forces extérieures. Cette forme que nous appelons aujourd'hui du nom de déterminant psychique n'est autre que l'espèce intentionnelle des scolastiques. Ceux-ci la considéraient, on le sait, comme un intermédiaire entre la chose et le sujet connaissant. Mais cet intermédiaire était conçu différemment : pour les uns — Henri de Gand, par exemple — c'était un substitut réel de l'objet, résultat d'une génération véritable ; pour les autres, une forme accidentelle déterminant le sens à son acte ; l'espèce alors était, non pas le terme de la connaissance, mais le moyen par lequel nous arrivons à la connaissance de l'objet. Roger Bacon récuse ces deux significations de la « species ». Précurseur de Guillaume d'Occam, il combat les espèces conçues comme des intermédiaires, et veut que la connaissance soit directe : pour connaître il suffit d'un objet et d'une faculté. Le désaccord toutefois entre Roger Bacon et les thomistes est bien plus dans les mots que dans la chose. Ce qui choque Roger et Occam, c'est le terme *intermédiaire*. Mais pour tous deux la « species » est une modification du sens, une qualité psychique. Or, saint Thomas ne signifie pas autre chose dans sa doctrine des espèces.

Les principes qui viennent d'être exposés conduisent Bacon :

[1]) H. Bridges, *op. cit.*, c. I, p. 409.
[2]) *Ibid.*, c. I, pp. 409-410.

1° à une doctrine singulière d'après laquelle il existerait une intuition confuse, sorte de perception empirique de la substance ;

2° au rejet de l'abstraction ;

3° à la suppression du problème critique.

II.

Quels sont les excitants capables d'actionner nos facultés sensitives et de les déterminer à leur acte ? Ou quels objets se caractérisent par la production d'une *species* ?

En premier lieu, répond Roger, ce sont les qualités sensibles (sensibles propres). A n'en point douter, c'est à leur action qu'est due l'immutation psychique, et tous les docteurs enseignent à la suite d'Aristote que les sens reçoivent les espèces des sensibles [1]). Exception est faite pour le son, qui ne produit pas d'espèce. Le son a pour cause immédiate les vibrations du corps sonore. Or, les vibrations en se propageant de proche en proche dans le corps et le milieu percutés produisent chacune un son, lequel va s'affaiblissant comme les vibrations des particules elles-mêmes ; ce que nous en percevons ce sont les dernières, échos affaiblis des précédentes [2]).

En second lieu, — et ceci est de la plus haute importance — les substances comme telles produisent également en nous des modifications sensibles. Plusieurs l'ont nié sur l'autorité d'Aristote, mais pour avoir mal compris ce dernier. En effet, si les accidents et les qualités sensibles peuvent agir et « immuter » nos sens, pourquoi la substance, plus noble, ne le pourrait-elle pas ? La cause d'ailleurs peut-elle être inférieure à l'effet ? La substance seule, et non la quiddité de l'accident, est capable de produire par son action, l'apparition d'une substance nouvelle. Or la produc-

[1]) H. Bridges, *The Opus Majus*, vol. II, *De multiplicatione specierum*, P. I, c. II, p. 418. London, 1900.

[2]) *Ibid.*, pp. 318, 319.

tion de la *species* n'est qu'une production substantielle amoindrie. Ce qu'au terme de la génération nous appelons du nom de substance, s'appelle « espèce » au début de l'action, lorsque l'effet est encore incomplet dans la catégorie de son générateur. La substance produit donc aussi sa «species» tout comme l'accident [1]), sinon on n'explique ni la génération substantielle, ni la connaissance des substances ou de ce que Roger appellera les qualités complexionnelles, « qualitates complexionales », ou les propriétés les plus intimes de l'être qui sont au delà de ce que peuvent atteindre les sens.

Au surplus, pour Roger, ce que l'accident est à la substance, l'espèce du premier l'est à celle du second ; et de même que l'accident n'a de réalité que dans la substance, de même l'image de l'accident ne peut être formée en nous sans celle de substance [2]). C'est ici le lieu de remarquer que l'action exercée par la substance sur l'âme sensitive n'est pas directement perçue par les organes sensoriels externes, comme les qualités accidentelles. Ce rôle est dévolu aux facultés internes supérieures, le sens estimatif et la cogitative : la connaissance de la substance devient ainsi une perception empirique due à une modification de l'âme sensitive sous l'action directe de la réalité nouménale. « Potest etiam aliter dici magis realiter, quod etsi illud verbum extendatur ad omne agens naturale *quod substantia facit speciem sensibilem, non tamen a sensibus exterioribus quinque nec a sensu communi. Sed potest tamen sentiri bene, quasi a cogitatione et aestimatione... Unde bene potest anima sensitiva percipere substantiam per speciem suam, ut nunc dictum est*, licet pauci considerent hoc... » [3]).

Ne pouvant résister au plaisir de faire échec aux idées thomistes, Bacon s'attache à ruiner en passant la théorie qui fait de l'impression produite en nous par l'objet une

[1]) H. Bridges, *op. cit.*, c. II, p. 419.
[2]) *Ibid.*, p. 420.
[3]) *Ibid.*, p. 421.

ressemblance de la forme seule, et non de la matière et du composé [1]). Thomas d'Aquin reprend en effet cette parole du Stagirite que le sens reçoit la forme des choses sans la matière. « Sensus suscipit formam rerum sine materia » [2]). Or, c'est là une erreur pour Roger Bacon, erreur qui n'a pour elle que son antiquité. « Nec habent auctoritatem aut rationem per se apparentem, sed solam consuetudinem falsitatis » [3]). La perception de la substance se rattache non à la forme seule, mais au composé tout entier. Car, il faut dire avec Aristote : « Operationes sunt ipsius conjuncti aut compositi ». L'être intentionnel que la substance revêt en nous, ayant pour cause déterminante une réalité externe composée, sera, pour Roger, représentatif de ce composé tout entier. Et que l'on ne m'objecte pas — ajoute-t-il — que la matière purement passive est incapable de produire une espèce. Ce qui agit, c'est le composé comme tel, bien qu'il agisse par le moyen de sa forme ; et la « species » ou l'effet est composé comme la cause qui lui a donné naissance [4]).

Parmi les objets capables d'engendrer en nous leur présence idéale, il faut ranger en troisième lieu les sens ; et cela *a fortiori*, puisqu'on l'admet pour les accidents et les substances inférieures [5]), dont l'activité est moins noble que celle des sens.

Enfin, se demande Roger, les choses universelles et les

[1]) *Opus Majus*, p. 424.
[2]) S Thomas, *In II de Anima*, lect. XXIV.
[3]) *Opus Majus*, p. 424.
[4]) *Ibid.*, p. 423. — Cette vue n'est complètement intelligible que si on tient compte de la théorie spéciale que Roger Bacon professe au sujet de l'hylémorphisme. D'après lui, les deux principes composants de la substance ne pouvant exister séparément, et la matière possédant aussi bien que la forme le principe de sa détermination spécifique — ce qui ruine le caractère purement passif que lui attribuent Aristote et saint Thomas — le composé substantiel agira comme UN, et l'effet reflétera tous les caractères des deux éléments constitutifs. Ainsi la représentation de la substance sera, elle aussi, composée de matière et de forme. Ces deux principes auront chacun dans la « species » représentative leur correspondant direct, déterminé pour l'un comme pour l'autre. La connaissance est un cliché parallèle à l'objet.
[5]) *Ibid.*, p. 425.

choses singulières jouissent-elles aussi du privilège d'engendrer dans l'âme une idée représentative de leur réalité ? Sans aucun doute. Toute intelligence contient des idées universelles et des idées singulières répondant à des réalités universelles ou singulières de la nature. Bacon est-il donc partisan du réalisme outré ? Gardons-nous de le juger trop vite et demandons-lui d'abord ce qu'il entend par l'universel. Sa conception est notablement différente de celles admises par ses contemporains. Roger entend par réalité universelle un type spécifique réalisé totalement dans les individus et n'ayant d'existence qu'en eux : « una natura specifica in quolibet singulari tota et totaliter ». Notre docteur raisonne alors comme pour la matière et la forme de la connaissance. Ce qu'il y a d'individuel dans la réalité extérieure, écrit-il, engendre sa ressemblance individuelle dans l'âme, et l'universel qui est dans l'individu cause l'idée universelle inséparable de la première. De même, dit-il encore, que tout individu enveloppe un type universel, c'est-à-dire une nature spécifique, ainsi la représentation singulière contient-elle aussi une forme universelle. Mais le contraire n'est point vrai. L'on comprend dès lors, la persistance en nous des idées universelles ; elles nous arrivent incessamment et toujours identiques sous l'enveloppe mobile des images particulières, expressions elles-mêmes de la réalité singulière et changeante, et ainsi s'impriment plus profondément en nous qu'aucune forme individuelle [1].

Voici maintenant le corollaire que notre docteur déduit de cette étrange doctrine : « S'il existe des formes universelles, soit dans le milieu, soit dans le sens ou l'intelligence, il faut qu'il y ait aussi des déterminations individuelles correspondantes. Et je ne puis comprendre — ajoute-t-il — qu'un intellect créé possède des idées universelles fixes sans images particulières, en sorte que l'application d'un grand nombre de ces universaux dont la

[1]) *Opus Majus*, p. 430.

réalité existe dans les individus d'une espèce, produise en nous la connaissance de ces individus. Cette application du type universel à des réalités individuelles me paraît inintelligible » [1]).

Dès lors, voici la solution baconienne : l'idée (species) de substance est substance, celle de l'accident est accident. De même l'idée du composé est composée, celle du simple est simple, tout comme celle de matière est matière, celle de forme est forme ; le représentant idéal du type spécifique est universel et celui d'une chose singulière est singulier. Bref, de même que l'accident ne peut être en dehors de la substance, ni la matière sans la forme, ni l'universel sans son singulier (et n'oublions pas que l'universel dont il s'agit ici c'est l'essence individualisée), de même la forme représentative de l'accident est inséparable de celle de substance, l'idée de matière de celle de forme et la « species » d'une chose universelle de celle de l'individu correspondant [2]).

[1]) « Ex his igitur sequitur corollarium, quod sive in medio, sive in sensu sive in intellectu sint species universales, oportet quod ibidem sint species singulares eis respondentes. Et ideo non intelligo quod in intellectu aliquo creato sint species universales fixae sine singularibus speciebus, ut per applicationem multarum talium specierum universalium, quarum res universales sint in aliquo individuo alicujus speciei, fiat cognitio de tali re singulari. Quamquam et ipsa applicatio non videtur mihi intelligibilis. » *Opus Majus*, p. 431.

[2]) « Nam species substantiae est substantia, et species accidentis est accidens, et species compositi est compositum, et species simplicis est simplex, ut materiae species est materia, et formae forma, et species rei universalis est universalis, et rei singularis est singularis. Quia breviter dicendum, quod sicut se habet accidens ad substantiam, et forma ad materiam, et universale ad singulare, scilicet, quod nullum istorum est sine suo compari, sic se habet species accidentis ad speciem substantiae, et species materiae ad speciem formae, et species rei universalis ad speciem rei singularis, ita quod nulla earum est sine sua socia. » *Ibid.*, p. 431. — Ces déclarations paraissent singulières et le sont en réalité. Quoique exprimée sous une forme très catégorique, l'idée reste obscure et difficilement compréhensible. Nous croyons pourtant ne point nous tromper en voyant dans cette théorie l'expression d'un empirisme ultraphénoménal qui concrétise en quelque sorte en un schème imaginatif les éléments purement intelligibles de la substance corporelle et leur confère une valeur d'expérience sensible.

Il est intéressant de rapprocher les textes cités de celui de S. Thomas au livre III du *De Anima*, lect. 8, dont ils sont, peut-on dire, l'antithèse complète. Le passage est relatif à l'objet de l'entendement, à son origine et à sa nature abstraite : « Illud quod est objectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, licet intellectus apprehendat

Voilà, certes, un langage étrange pour le moyen âge, une doctrine originale et absolue. Avec une hardiesse étonnante, Bacon attribue à l'âme sensitive la perception des caractères les plus profonds comme des éléments les plus indéterminés de la substance. Renan sans doute n'avait pas cru si bien dire en écrivant de lui qu'il fut un positiviste à sa manière [1]). On peut dire que le système de Roger Bacon sur la connaissance du monde matériel aboutit à un véritable empirisme ; mais en reculant au delà du phénomène les frontières du sensible, Bacon se met en opposition avec le principe exclusif du positivisme moderne. La formule agnostique de l'incognoscibilité du noumène creuse un abîme infranchissable entre les deux théories. La chose-en-soi ou la substance, l'absolu que le positivisme phénoméniste déclare insaisissable et que la scolastique péripatéticienne relègue dans la sphère de l'intelligible pur, Bacon le ramène audacieusement dans le domaine empirique et le restitue à la connaissance sensible : « *Unde potest bene anima sensitiva percipere substantiam per speciem ejus.* » L'universel et l'individuel deviennent l'objet d'une connaissance intuitive tant de la part du sens que de l'intelligence. « *Iteratur in medio et in sensu, et intellectu species universalis, quando venit cum specie cujuslibet singularis, et sic figitur in anima et fortius quam species cujuslibet singularis.* »

Ces conséquences sont-elles inattendues ? Il ne le semble pas si l'on réfléchit à la portée des principes métaphysiques posés par notre docteur à la base de son idéologie. Son empirisme nouménal — s'il est permis de le caractériser

alio modo quidditates rerum quam sunt in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum condicionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adjunguntur. Et hoc sine falsitate intellectus nostri contingere potest. Nihil enim prohibet duorum ad invicem conjunctorum unum intelligi absque hoc quod intelligatur aliud. »

[1]) Renan, *Revue des Deux-Mondes*, 1860, p. 377. L'historien de l'averroïsme parle plutôt des tendances positives et utilitaristes de Roger Bacon dans sa conception de la science, et non de ses vues sur la connaissance.

ainsi — est en définitive l'aboutissant logique de la théorie de l'identité de la substance et de l'accident ou de l'activité substantielle des êtres. Si la substance, en effet, identique à ses énergies agit directement et par elle-même, il est clair qu'elle devient un des termes de la perception sensible. De tous les augustiniens auxquels il se rattache par plusieurs théories, Bacon fut sans contredit le plus logique. C'est à bon escient et avec sérénité qu'il envisage les conséquences des prémisses qu'il a posées. Elles ne vont à rien moins, en effet, qu'à saper par la base toute l'idéologie scolastique, à ruiner le système de l'abstraction et de l'intellect agent comme force productrice de l'universel.

III.

Selon Aristote et Thomas d'Aquin, la connaissance sensitive est resserrée dans la sphère du concret, de l'individuel, du phénoménal. Seule l'intelligence spirituelle dépasse la région du phénomène et les conditions de l'existence matérielle. Elle a pour objet direct et connaturel l'absolu ou les essences des choses sensibles [1]). Cet objet est conçu par elle indépendamment de toute condition empirique ; il est, comme on l'a dit, *délocalisé, extemporané* [2]).

L'abstraction est la clef de voûte de l'idéologie scolastique. Comme les données sensibles où l'entendement puise son objet sont concrètes et changeantes, elles ne peuvent engendrer en nous une représentation abstraite et immuable des choses, sans le secours d'un pouvoir spécial, l'intellect actif. Nous n'avons pas à nous étendre ici sur ces théories bien connues de la scolastique.

Mais la façon dont l'intellect actif exerce son influence dans l'élaboration de l'espèce intelligible reste forcément obscure. D'aucuns l'ont conçu assez grossièrement comme

[1]) S. Thomas, *Sum. Theol.*, I, q. 57, a. 2 ; *Quaest. disput.*, q. 25; *De Veritate*, a. 1 ; *Sum. c. Gent.*, I, 3, c. 47.
[2]) Mercier, *Psychologie*, t. II, p. 25, éd. 1904.

une immatérialisation véritable du phantasma imaginatif [1]). Thomas d'Aquin l'explique par une illumination et par une sorte de conversion de l'entendement actif sur l'image sensible, d'où résulte la forme intelligible [2]). Ce sont évidemment des métaphores plus ou moins heureuses qui voilent notre ignorance et accusent plutôt notre impuissance dans un domaine où toute notion positive fait défaut.

Roger Bacon simplifie singulièrement la question ou plutôt il la supprime. Ces rouages compliqués deviennent en effet inutiles dans son système idéologique. Notre docteur se montre résolument anticonceptualiste. Les textes que nous avons cités tantôt ne sont-ils pas la négation même du caractère abstrait de l'universel ? Pour notre part, une étude attentive n'a pu nous y faire découvrir autre chose. Mais alors, n'y a-t-il pas contradiction de sa part à opposer sans cesse l'universel et le singulier ? En dernière analyse, que représente donc pour lui cet universel, objet de si vives controverses au moyen âge ?

Selon Roger, l'universel n'existe qu'au sein des individus où, à côté des caractères particuliers et contingents qui les distinguent entre eux, se rencontrent des traits communs à tous, mais appartenant à chacun d'eux [3]). Il n'y réside pas à *titre formel* pour employer une expression thomiste, réprouvée par Bacon. L'universel, comme nous l'avons dit déjà, signifie une communauté de nature entre divers êtres ; c'est une essence spécifique réalisée *tota et totaliter* dans chacun des individus d'une même espèce.

Or — ainsi raisonne le franciscain d'Oxford — cet universel, jamais nous ne le contemplons à l'état d'essence solitaire, isolé des caractères individuants qui l'enveloppent dans la nature. Il ne peut être séparé des individus dont il

[1]) Commé par exemple Henri de Gand. Cfr. De Wulf, *Hist. de la phil. scol. dans les Pays-Bas*, p. 134.

[2]) S. Thomas, *Sum. Theol.* I, q. 85, a. 1, ad 3 et 4.

[3]) « Sed universale praedicatur de singularibus, ergo non potest separari ab eis. » *Manuscrit inédit de la bibl. Mazarine,* n° 3576, c. X, fol. 27bis.

est prédiqué. Comme ces derniers, il est d'ailleurs le terme d'une intuition sensible. Par suite, il ne peut faire l'objet d'un concept purement abstrait. Le concept de l'universel — qu'il faut bien se garder, remarque Bacon, de confondre avec l'universel lui-même dont il n'est que le correspondant ontologique — ne nous est donc pas non plus donné à part des notes déterminatrices qu'impriment dans l'âme les principes individualisateurs de l'essence. « Species universales non possunt esse sine singularibus speciebus. » Quoi d'étonnant ! N'oublions pas, en effet, que la substance tout entière est active, non seulement par ses facultés, mais par elle-même. La chose extérieure dans toutes ses déterminations les plus profondes agit sur nous ; elle y produit une « species » qui en est la représentation adéquate. L'idée est dans l'âme la copie vivante de la chose. Toutes les notes, tant spécifiques qu'individuelles, de la réalité nouménale sont directement représentées dans le correspondant psychologique. Et de même qu'en dehors de nous les caractères spécifiques ne sont pas séparables des principes individualisateurs, de même dans notre connaissance les déterminations universelles (species universales) ne sont point non plus séparables des déterminations particulières. L'espèce de l'universel ne nous arrive que sous l'enveloppe de l'espèce individuelle [1]). Séparer l'une de l'autre ou essayer de les concevoir séparément, c'est pour Bacon altérer la représentation du réel.

De plus, la connaissance est une union directe du connaisseur et du connu, sans intermédiaire. L'universel est connu directement par l'universel et le singulier par le singulier. Dès lors, quelle nécessité de recourir à une force abstractive, laquelle, en dégageant la forme universelle de l'image sensible déformerait la connaissance, puisque l'une

[1]) H. Bridges, *Opus Majus,* Vol. II, *De multiplicatione specierum*, pp. 430, 431.

ne peut nous être donnée sans l'autre [1]). Ces deux formes sont inséparables, parce qu'elles sont le résultat du composé agissant sur nos organes sensoriels.

Dès lors, quelle distinction convient-il d'établir entre le sens et l'intelligence ? On n'en peut trouver aucune. Toute connaissance sensible ou intellectuelle du monde matériel est intuitive au même titre. L'intelligence, non plus que le sens, n'est discursive dans l'appréhension de l'individuel. Et si on lui donne parfois comme objet l'universel, c'est, dit Roger, par antonomase et non point par exclusion du singulier. Les déterminations particulières qu'elle perçoit dans les différents individus sont diverses et contingentes. Au contraire, la détermination spécifique qu'elle y appréhende, étant fixe et immuable, s'imprime plus profondément dans l'âme à chaque perception nouvelle. Enfin la débilité de l'entendement humain s'accommode mieux de l'être débile de l'universel que de la réalité plus grossière et plus oppressive en quelque sorte de l'individuel. Voilà l'unique raison pour laquelle on attribue à l'intellect la perception de l'universel. C'est de la sorte qu'il interprète la doctrine d'Aristote. Voici le texte extrait des *Communia naturalium* : « Si autem de speciebus universalibus tantum loquitur (Aristoteles), hoc est quod universale facilius intelligitur, et ideo universalia vocantur objecta intellectus ; sed hoc est per antonomasiam, non per exclusionem singularis... ab uno enim singulari non venit nisi sua species singularis per quam intelligitur ; sed a quolibet singulari venit una species universalis cum specie singulari ; et ideo multiplicatur species universalis in anima, et ideo fit fortior et potentior... Insuper intellectus est

[1]) Henri de Gand faisait du phantasma imaginatif le sujet de l'espèce intelligible. Il concevait du reste l'abstraction comme une séquestration réelle des qualités individuantes qui enveloppaient l'intelligible comme d'une gangue dont il fallait préalablement le débarrasser pour qu'il pût apparaître au regard de l'intelligence. Cfr. De Wulf, *Hist. de la phil. scol. dans les Pays-Bas*, pp. 134 et 135, où la théorie du docteur solennel est exposée tout au long.

debilis ; propter eam debilitatem magis conformatur rei debili quae est universale, quam rei quam habet multum de esse, ut singulare » [1]).

Roger poursuit ; et il critique la théorie de saint Thomas sur l'intellect angélique. Une thèse célèbre, écrit-il, « *solemnis positio* », établit que les anges ne possèdent que des idées universelles. Or, ces idées restant nécessairement engagées dans le complexus des déterminations particulières, cela ne vaut-il pas pour les anges aussi bien que pour nous [2]) ? Par conséquent, selon le docteur franciscain, il n'est pas vrai de dire avec saint Thomas que l'intelligence n'atteint le singulier que par une sorte de réflexion sur l'image sensible, à laquelle elle reporte l'universel qui en a été tiré [3]). Comment, ajoute Roger, le type mental de l'universel serait-il rapportable au singulier puisqu'il ne répond à rien de tel ? Le singulier encore une fois n'est connu que par le singulier et non par le moyen de l'universel, ainsi qu'il a été établi plus haut [4]).

Cette vue sur la connaissance intuitive de l'individuel par l'intelligence a été reprise par plus d'un docteur de l'Ecole. La plupart des historiens l'attribuent à Duns

[1]) *Manuscrit inédit de la bibliothèque Mazarine* (aujourd'hui sous le n° 3576) auquel nous avons fait de larges emprunts. Ce *ms.* est du plus haut intérêt au point de vue des idées philosophiques du franciscain anglais. E. Charles en a publié quelques extraits dans sa belle étude sur *Roger Bacon*. R Steele a assumé la tâche laborieuse de publier ce qui reste d'inédit des œuvres du célèbre franciscain. Il vient de faire paraître la *Metaphysica fratris Rogerii Baconis* (London, Alexander Moring). M. Steele qui depuis plus de cinq ans travaille à l'édition des *Communia naturalium*, nous informe gracieusement que le premier livre de cet ouvrage est prêt pour l'impression. Nous en attendons impatiemment l'apparition.

[2]) « Ex hac solutione patet exclusio positionis famosae de intellectu angelorum. Nam solemnis positio est quod species universales sunt apud eos, non singulares. Sed species universales non possunt esse sine singularibus speciebus. Ergo videtur quod singularia non cognoscuntur ab angelo per species universales ad invicem applicatas, sed per species singulares. » *Manuscrit inédit de la bibl. Mazarine*, c. X, fol. 27bis.

[3]) « Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest agnoscere singulare... convertendo se ad phantasmata in quibus species intelligibiles intelligit. » S. Thomas, *Sum. Theol.*, I, q. 26, ad 1.

[4]) *Opus Majus*, vol. II, *De multiplic. spec.*, p. 341.

Scot [1]). Guillaume d'Occam [2]) et Grégoire de Rimini [3]) partagent cette théorie.

La doctrine idéologique de Roger Bacon révèle une pensée moins pénétrante et moins profonde si on la compare à celle de saint Thomas ou de Scot, mais à coup sûr elle est critique, libre de tout préjugé et indépendante des solutions qui se trouvaient en présence.

IV.

Enfin, — nouvelle conséquence de son système — Bacon aboutit à la suppression du problème critique.

Seule, en effet, une philosophie conceptualiste se doit d'essayer une conciliation entre les caractères du réel expérimental et ceux du réel représenté, ou de rechercher quelle est la valeur de nos concepts abstraits et universels. Les grands débats que soulève la question des universaux se retrouvent dans la philosophie moderne ; ils passionnèrent les philosophes du moyen âge. La théorie de l'abstraction et la thèse thomiste des trois états de l'essence fournirent la base d'une solution qui est encore aujourd'hui celle du thomisme modernisé [4]). Le dogmatisme critique repose, peut-on dire, tout entier sur ces données et par elles fait face à l'idéalisme platonicien et au criticisme subjectiviste de Kant.

[1]) Cfr. K. Werner, *Johannes Duns Scotus*, Wien, 1881, p. 186 ; — Pluzanski, *Essai sur la philosophie de D. Scot*, Paris, 1888, p. 53 ; — Vacant, *Etudes comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et celle de D. Scot*, Paris, 1901, t. I, p. 144. — Qu'on nous permette toutefois d'attirer l'attention sur un passage du *De Rerum Principio* (q. XIII, a. 3, nº 11) dans lequel, après avoir donné à l'entendement la perception directe de l'existence actuelle des choses, Duns Scot fait remarquer que cette connaissance intuitive du particulier n'est propre qu'à l'intelligence *séparée*, ou peut-être à l'intellect uni au corps, mais *pro statu gloriae, non pro statu viae*. Dès lors, il ne s'agit plus de la connaissance accessible à l'homme par les seules forces de sa nature.

[2]) Cfr. De Wulf, *Hist. de la phil. médiévale*, 3e édit. Louvain, 1905, p. 448.

[3]) Cfr. K. Werner, *Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, Wien, 1883, p. 53.

[4]) Cfr. S. Thomas, *Quodlib.* q. 1, a. 1. Voir l'exposé de cette doctrine dans Mercier, *Critériologie générale*, 1906, nos 135 et 140.

Quelle place Bacon occupe-t-il dans cette fameuse controverse ? Quelle solution va-t-il préconiser pour rester conséquent avec les principes de ce qu'on pourrait appeler en terminologie kantienne son « empirisme transcendantal » ?

M. E. Charles appelle Bacon un nominaliste. Il ajoute, il est vrai : un nominaliste *éclairé*. Nominaliste, soit ! Mais il faut s'entendre. Si l'on veut signifier par là que pour Roger l'universel n'est qu'un mot, un souffle de la voix, ou un signe verbal, comme pour les positivistes, Taine, Mill, Spencer, Ribot, certes Bacon n'est pas nominaliste, bien qu'il nie le caractère abstrait des concepts [1]). Veut-on signifier au contraire qu'il rejette le réalisme absolu de Platon et celui des docteurs médiévaux qui *posaient* les universaux dans la nature, comme des entités supérieures aux individus? En ce cas, oui, Bacon est nominaliste. Mais il l'est alors avec Aristote, avec saint Thomas et les adversaires du réalisme outré sous toutes ses formes. Avec eux, en effet, il reconnaît que l'universel, *secundum id quod est*, n'a d'existence que dans les individus. Mais là se borne l'accord de Bacon et de Thomas d'Aquin. Le docteur anglais mériterait plus justement l'épithète de « anticonceptualiste ».

On l'a vu, Bacon rejette l'abstraction. Seul parmi les philosophes du moyen âge il a méconnu le caractère abstrait et universel du concept de l'essence des choses sensibles. Il est dès lors dans la logique du système de rejeter aussi la thèse du triple état de l'essence. Tout au plus Bacon en accepte-t-il la première partie : la considération de l'essence concrète, affectée des notes locales et temporelles qui l'individualisent dans la nature. Et voilà

[1]) Bacon combat vivement les nominalistes : « Quidam autem sophistae volunt ostendere quod universale nihil est, nec in anima, nec in rebus, et confident in hujusmodi fantasiis... Sed id destruit fundamentum veri et philosophiae. » *Communia naturalium*, ms. inéd., c. X, fol. 27bis.

pour lui l'universel. Il n'y en a pas d'autre. Or, *cet universel ne dépend en aucune façon de l'âme* [1]).

Voyons comment notre docteur expose et prouve cette thèse.

Il condamne d'abord sans y insister la folle opinion de Platon, *stulta positio,* qui identifie les universaux avec les idées subsistantes, formes pures du monde suprasensible [2]). Cette doctrine ayant vécu, il passe aussitôt, comme il dit, aux théories des modernes, et fait une guerre à outrance à toutes celles qui font intervenir l'âme, de quelque manière que ce soit, dans la production de l'universel. Il en relève trois : la première est une sentence célèbre d'après laquelle l'universel n'existe que dans l'âme ; la seconde enseigne que l'universel est dans les choses, mais par le moyen de l'âme ; la troisième enfin que l'universel est dans l'âme formellement, et matériellement ou fondamentalement dans les choses [3]). On a reconnu ici l'opinion thomiste.

La première doctrine est fausse, dit Roger. Et ce qui le prouve, c'est que, même en l'absence de toute âme raisonnable, deux pierres continueront toujours à avoir entre elles quelque chose de commun. Or, l'universel n'est autre chose qu'une convenance de nature entre deux ou plusieurs individus. Cette convenance de nature n'est pas dans l'âme, mais dans les choses. Donc l'universel, pouvant exister en l'absence de toute intelligence, ne peut être dans l'âme [4]). — Autre argument : « Item, nihil quod est extra rem, potest de ea praedicari per inhaerentiam, ut patet in omnibus ; sed universale praedicatur de singularibus ; ergo non potest separari ab eis » [5]). C'est toujours au fond la méconnaissance du caractère abstrait des prédicats dans le jugement, comme si, dans l'attribution d'une forme uni-

[1]) « Quarta (positio) est quod universale sit solum in singularibus, et non dependeat ab anima aliquo modo. » *Communia naturalium,* ms. cit.
[2]) *Ibid.*
[3]) *Ibid.*
[4]) *Ibid.*
[5]) *Ibid.*

verselle à un sujet concret, il s'agissait d'une forme purement idéale, vide en quelque sorte, et non du contenu ou de la réalité signifiée par le concept. Selon Roger, la représentation universelle — il préfère l'appeler *species universalis*, afin d'écarter tout moyen terme entre le connaissant et le connu — a pour objet immédiat, non pas la quiddité abstraite des choses particulières soumises à l'expérience et à la spéculation, mais bien les choses particulières elles-mêmes, l'essence individuelle. Ce n'est pas la pierre qui est en moi — dit-il — mais seulement sa représentation. Or, ce n'est point ma représentation que j'attribue aux individus et qui leur est commune. « *Item lapis non est in anima, sed species sola lapidis... Sed haec species non praedicatur de singularibus nec est commune eis ; immo quaelibet singularis facit speciem a se propriam : universale autem est commune pluribus et praedicatur de eis ; ergo universale non est in anima* » [1].

Du même coup la seconde thèse — à savoir : que l'universel est dans les choses par le moyen de l'âme — se trouve ébranlée. Car, si l'universel n'est pas dans l'âme, comment celle-ci pourrait-elle l'y mettre dans les choses [2] ?

Roger distingue dans l'individu un double élément, *duplex esse :* un élément absolu, ayant ses principes propres et par lesquels il est distinct de tout autre : par exemple, Socrate composé d'un corps et d'une âme ; et un élément relatif, la nature spécifique ou l'universel : l'humanité dans Socrate, qui fait que Socrate est semblable aux autres hommes et forme avec eux l'objet d'une seule et même définition. Or, tout individu possède ce double élément indépendamment de l'âme ; par conséquent, l'âme ne peut produire l'universalité dans les choses [3].

D'où il suit également que la troisième opinion est fausse,

[1]) *Manuscrit cité.*
[2]) *Ibid.*
[3]) *Ibid.*

plus fausse même que les précédentes [1]). Les thomistes ont beau dire que l'universel est fondamentalement dans les choses, mais que formellement et « *sub ratione universalis* » il est dans l'intelligence. Pour Roger Bacon ces distinctions demeurent inintelligibles. Car c'est confondre l'universel avec ce qui n'est que sa forme mentale, la réalité avec l'idée. N'est-il pas absurde — écrit-il — de dire que l'universel comme tel est là où n'est pas ce qui est signifié par l'universel ? Comment le « id quod est » (l'universel) serait-il dans la chose et sa raison d'universel dans l'intelligence ? Celle-ci n'est évidemment pas la cause ou la raison de l'essence. L'essence et sa raison d'être sont inséparables dans le même sujet. Il est donc vain de soutenir que la raison formelle de l'universel est là où n'est pas l'universel lui-même : « *Id quod est, et ratio sua simul sunt in eodem. Nam ubi est unum, ibi est reliquum, et ubi est sol ibi est ratio solis. Ergo omnino stultum est dicere quod universale sub ratione universalis est alicubi, ubi id quod est universale non erit... Vanissimum est dicere quod anima facit universale* » [2]).

Pour le docteur anglais, le problème critique est écarté, faute d'une donnée essentielle, de celle-là même qui a fait naître le phénoménisme kantien, à savoir : la reconnaissance des propriétés abstraites, nécessaires et universelles du concept et leur apparente contradiction avec le caractère individuel de la chose-en-soi.

L'opposition entre les caractères du réel et ceux de l'idée avait déjà été signalée par Aristote. On lit au second livre des *Analytiques postérieurs* que l'universel est partout et toujours, le singulier au contraire est « *hic* et *nunc* » ; et dans le *De anima* : l'être de l'universel est perpétuel et divin, le singulier corruptible et contingent. Roger Bacon, qui n'aime pas à se séparer du Stagirite, l'accommode à

[1]) « Haec positio est falsior aliis. » *Manuscrit cité.*
[2]) *Ibid.*

ses propres idées : les hommes peu versés dans cette étude — écrit-il — adorent les universaux à cause de cette parole d'Aristote. Ils l'entendent mal. Et pourtant elle s'explique aisément. En effet, la perpétuité et l'universalité des universaux ne tiennent pas à leur nature spéciale, mais bien plutôt à la succession continuelle des individus multipliés dans l'espace et dans le temps : « perpetuitas universalis, et quod sit ubique, non est propter ejus dignitatem, sed propter successionem singularium multiplicatorum in omni tempore et loco » [1]). C'est l'explication parallèle à celle donnée plus haut de la persistance en nous des idées universelles.

Il n'y a donc pour Roger Bacon aucune conciliation à opérer entre les caractères de la chose extérieure et ceux de l'idée que nous en avons. Entre la réalité nouménale et son correspondant psychologique il existe un parallélisme adéquat, en ce sens que la « species » reproduit en nous les déterminations superficielles ou profondes, universelles ou singulières de l'objet, et ces deux séries de déterminations étant inséparables, ne peuvent être considérées à part dans la réalité non plus que dans l'idée.

V.

La tendance positive — on pourrait presque dire positiviste — de Bacon l'a poussé à une concrétisation excessive des éléments du réel et des éléments de la connaissance. L'intuition tant sensible qu'intellectuelle du *monde matériel* a pour objet des réalités *concrètes* — y compris la substance empirique — ; le jugement qui exprime cette connaissance ne pourra donc être que particulier ; car la formule baconnienne de « species universalis » ne déguise qu'une représentation d'essence particularisée. Dès lors c'en est fait, semble-t-il, de la nécessité et de l'universalité qui, selon

[1]) *Manuscrit cité*, c. VIII, fol. 26.

Aristote, peuvent seules fonder les propositions véritablement scientifiques. Le défaut d'analyse psychologique et la témérité de son point de départ ont conduit Bacon à méconnaître l'acte primordial de la vie psychique supérieure. Par ce côté, l'empirisme nouménal du franciscain d'Oxford se rapproche des conclusions du positivisme moderne ; comme ce dernier il aboutit à la négation des idées générales et mène droit à l'impossibilité de la science. Tel est aussi, en dernière analyse, l'aboutissant logique de l'Augustinisme médiéval qui pose en principe l'identité réelle de la substance et de l'activité dans l'être.

Roger Bacon et les augustiniens eurent-ils conscience de ces conséquences de leurs théories ? Peut-être. Car pour sauver la science, et asseoir la certitude expérimentale d'une part, pour justifier la connaissance des êtres suprasensibles et des vérités de l'ordre métaphysique d'autre part, ils se virent contraints de faire appel à un concours particulier de Dieu. C'est ce qui fait l'objet de la célèbre théorie de l' « illuminatio specialis » si répandue au moyen âge avant l'avènement du thomisme.

P. Hadelin, Cap.

XV.

A PROPOS D'UN LIVRE SUR L'EXISTENCE DE DIEU.

Un professeur de l'Institut catholique de Paris, M. l'abbé Sertilanges, a publié récemment une importante étude sur les *Sources de la croyance à l'existence de Dieu*. Cette étude mérite de fixer l'attention de tous ceux que préoccupent les graves problèmes de l'apologétique. Elle ajoutera encore à la réputation du brillant écrivain.

L'auteur a su donner à des idées abstraites tous les charmes d'un style imagé et singulièrement entraînant. Sous sa plume les notions arides de la mêtaphysique revêtent une forme concrète, donnant prise à l'imagination non moins qu'à la raison.

M. Sertilanges est un moderne, qui a plus que personne le sentiment des exigences intellectuelles de son temps. Il a voulu répondre à un besoin réel, il a compris la nécessité, plus urgente que jamais, d'établir la croyance sur un fondement rationnel solide, capable de résister à tous les assauts de la critique. Et en effet, nous vivons à une époque de libre discussion. Il ne suffit plus d'affirmer sa foi, il faut pouvoir la justifier. D'autre part, l'usage prolongé des méthodes d'observation a développé au plus haut point chez les esprits le souci, fort louable du reste, de la précision et de l'exactitude en toutes choses. L'apologiste doit évidemment tenir compte de ces tendances de l'esprit scientifique moderne. Il ne pourrait se montrer trop sévère dans le choix de ses arguments. Tel n'est pas toujours le cas, il faut bien l'avouer ; certains de nos traités d'apologétique

ne perdraient guère à être quelque peu revus et corrigés. Dans la question notamment de l'existence de Dieu, question capitale d'où dépend tout le reste, on se contente trop souvent d'une argumentation sommaire et qui, sous la forme qu'on lui donne, est loin de satisfaire toujours aux exigences de la logique. On reproduit brièvement les arguments traditionnels sans les avoir soumis au préalable au contrôle de la réflexion personnelle. Jamais on ne s'est demandé : tel argument a-t-il bien toute la valeur démonstrative qui lui est généralement attribuée ? On insiste le moins possible sur les critiques, les objections, et les systèmes des adversaires, lorsqu'on ne les passe pas tout à fait sous silence. Le plus souvent, on n'a pas eu recours aux sources pour les connaître, préférant sans doute ne point troubler la quiétude de sa foi par des lectures peu orthodoxes. On reproduit avec la plus grande sérénité et comme s'il ne pouvait donner lieu à la moindre réplique, tel argument combattu par l'adversaire. Ou bien, on croit devoir dissimuler l'objection afin de ne pas jeter le trouble dans les âmes. On ne songe pas qu'elle surgira tôt ou tard dans l'esprit du jeune homme et que, s'il ne l'apprend pas de la bouche de ceux qui ont pour mission d'y répondre, elle ne manquera pas de lui venir par d'autres voies et sans le contrepoison nécessaire.

C'est donc une pensée éminemment louable qui a déterminé le distingué professeur de l'Institut catholique à publier son étude sur les raisons de croire à l'existence de Dieu.

Mais toute œuvre humaine pèche par certains côtés et il est permis de se demander si l'argumentation de l'auteur est toujours d'une logique impeccable et si les mouvements d'éloquence ne nuisent pas çà et là à la marche régulière du raisonnement. Nous nous proposons de résumer ici les principaux chapitres du livre en question et de rechercher quelle est exactement la valeur démonstrative des arguments invoqués. Nous ne prétendons pas, du reste, formuler un jugement absolu. Volontiers nous reviendrons sur nos

appréciations dès l'instant où l'on nous aura montré qu'elles manquent de fondement. Au surplus, notre travail ne sera pas exclusivement critique. Ce n'est pas pour détruire que nous avons pris la plume, c'est au contraire pour consolider l'édifice de nos croyances en éliminant certains matériaux qui nous ont paru d'une valeur douteuse. Cette élimination une fois faite, nous soumettrons à notre tour un plan de démonstration à l'appréciation du lecteur. Avant cela, nous suivrons pas à pas M. Sertilanges, critiquant son argumentation quand nous croirons devoir le faire, avec toute la liberté nécessaire, mais en même temps avec tout le respect que nous inspirent le talent et la personnalité de l'auteur.

I.

LE TÉMOIGNAGE DU GENRE HUMAIN.

L'humanité prise dans son ensemble proclame l'existence de Dieu. Un moment, il est vrai, on crut avoir découvert des peuplades dépourvues de tout sentiment religieux. Mais une observation plus attentive fit voir qu'il n'en était rien. De Quatrefages a pu dire : « L'athéisme n'existe qu'à l'état erratique, la religiosité est un caractère spécifique de l'homme ».

Les recherches ultérieures n'ont point infirmé cette conclusion. On pourra s'en convaincre en consultant l'étude qu'un anthropologiste de valeur, M. Lang, a consacrée il y a peu de temps à la question des origines de la Religion. L'écrivain anglais signale chez les sauvages les plus arriérés, des conceptions religieuses et morales d'un caractère relativement élevé. Dégagées des éléments mythologiques qui s'y mêlent, ces conceptions l'emportent sur celles des Grecs et des Romains. On ne peut nullement prétendre avec les évolutionnistes que l'élévation du sentiment religieux et moral chez un peuple soit en rapport avec son degré de civilisation à d'autres points de vue. Les religions les plus

grossières ne sont pas celles des peuples les plus arriérés. Telles sont les conclusions de M. Lang.

L'objection tirée du Bouddhisme a singulièrement perdu de sa force depuis que l'on a appris à distinguer entre le Bouddhisme philosophique et le Bouddhisme populaire. Le premier n'est qu'une forme d'agnosticisme professée par les écoles. Le second a tous les caractères d'un polythéisme grossier. Les innombrables sectateurs de Bouddha sont loin d'être des athées ; ils offrent au contraire leurs hommages à des divinités multiples.

Sans doute, tous les hommes n'ont pas conçu l'objet de leur culte de la même manière. Le concept religieux des Hébreux et des chrétiens diffère notablement de celui des peuples polythéistes de l'antiquité ou des sauvages modernes. Mais sous ces formes diverses et contradictoires, c'est toujours la même croyance au divin.

Tel est le fait. L'argument qu'on en veut tirer en faveur de l'existence de Dieu est assez connu. Une croyance aussi universelle, dit-on, dans le temps et dans l'espace, doit plonger ses racines jusqu'au fond de notre nature. Or la nature ne peut errer d'une manière absolue. Et pour donner encore plus de force à cette affirmation, on invoque l'autorité de saint Thomas. « Ce qui est affirmé par tous, a dit le Docteur angélique, ne saurait être entièrement faux. Une fausse opinion, en effet, est une infirmité de l'esprit, elle est par conséquent accidentelle à sa nature. Or ce qui est accidentel à une nature ne saurait s'y retrouver partout et toujours. »

Pourtant, nous entendons d'ici la réponse d'un Spencer : Certes il ne faut pas se hâter d'incriminer la nature. L'erreur contient toujours quelqu'âme de vérité. Aussi, nous en convenons, les religions ne sont-elles pas totalement fausses. Elles sont vraies en tant qu'elles constituent une affirmation de l'Absolu, fausses en tant qu'elles prêtent à l'Absolu, essentiellement inconnaissable et indéterminé, une

forme définie. Il est vrai que l'Absolu existe, il est faux, ou peut être faux, que l'Absolu soit une personne. Il arrivera sans doute, tôt ou tard, que l'esprit rejettera l'erreur, comme l'organisme rejette les corps étrangers et nuisibles. De plus en plus, les religions seront amenées à confesser le mystère dont l'Absolu s'environne à nos yeux, elles comprendront que leur objet échappe à toute représentation mentale, finalement elles renonceront à le proclamer personnel. Après avoir adoré Dieu, elles se voileront la face devant l'Inconnaissable. Voici que le mouvement de la pensée contemporaine permet déjà de présager le triomphe de l'agnosticisme. N'entendez-vous pas vos théologiens déplorer à tout instant la perte des croyances ? N'a-t-on pas coutume de dire que les âges de foi sont passés ? Vous invoquez le témoignage des générations disparues, mais peut-être ne forment-elles qu'une infime portion du genre humain ; attendez le jugement de l'avenir, ou plutôt, considérez le présent.

Ainsi parlerait Spencer. Nous sommes loin, il va sans dire, de faire nôtre un tel langage. Nous ne croyons pas au triomphe à venir d'une philosophie toute négative. Nous pensons malgré tout que la crise des croyances est seulement momentanée, que tôt ou tard la réaction naîtra de l'excès même du mal. De tout cœur, nous applaudissons à l'optimisme de M. Sertilanges au sujet de l'avenir de la foi. Nous y applaudissons, parce que, avec l'éminent écrivain, nous croyons à l'action d'une providence bonne et miséricordieuse qui ne permettra pas le triomphe définitif du mal, ni la perte de l'humanité. Il reste néanmoins que la croyance du genre humain à l'existence de Dieu se prête sans trop de peine à une interprétation positiviste. L'argument tiré de cette croyance est loin de laisser l'adversaire sans réplique. A ceux qui paraissent attribuer une valeur absolue à pareil argument, nous cédons volontiers la plume pour répondre à Spencer.

Il n'est nullement prouvé qu'une opinion fausse ne puisse

présenter à certaines époques un caractère de permanence et d'universalité. Qu'on se rappelle les notions cosmogoniques d'autrefois. Tous les hommes ne crurent-ils pas pendant de longs siècles que le soleil tournait autour de la terre ? M. Sertilanges en convient, une source permanente d'illusion pourrait se rencontrer engendrant une erreur permanente. On a dit : « L'erreur relative au mouvement de la terre est due à une illusion facilement explicable et expliquée ; l'erreur dans laquelle verserait le genre humain au sujet de l'existence de Dieu serait une erreur inévitable, essentielle, qui ôterait tout crédit à la raison humaine inéluctablement aveuglée, même sur les vérités les plus élémentaires » [1]).

Mais pas du tout, répliqueraient les positivistes, l'erreur que nous supposons n'est pas inévitable, essentielle. Elle est au contraire en voie de se dissiper. Voyez autour de vous les progrès constants de l'agnosticisme et du matérialisme. Elle n'est pas non plus inexplicable. Nous prétendons au contraire l'expliquer tout aussi facilement que les illusions d'optique. Les hommes cherchèrent à se représenter le premier principe des choses sous une forme concrète. En ceci ils obéissaient à une tendance de leur esprit avide d'explications. Tout naturellement ils furent amenés à assimiler la cause inconnue à la cause connue, c'est-à-dire au moi personnel que révèle la conscience. Comme dans tout phénomène d'hallucination, une image subjective fut extériorisée et prise pour quelque chose de réel. Au surplus, il ne s'agit pas ici de principes élémentaires. Vous le reconnaissez vous-même, l'existence de Dieu n'est pas objet d'expérience. Il en faut fournir la preuve. Cette preuve, si l'on en juge par les discussions qu'elle suscite, n'est peut-être pas aussi simple que vous semblez le croire. On pourrait donc fort bien admettre ici la possibilité d'une erreur

[1]) Voir *Notions élémentaires sur Dieu et sur l'âme*, par le R. P. Louis Peeters, S. J.

sans pour cela supposer l'esprit humain inéluctablement aveuglé sur les principes élémentaires. Nous le voulons bien, la question de l'existence de Dieu intéresse tout autrement les hommes que celle des rapports de la terre avec le soleil. Ce n'est pas encore un motif pour proclamer *a priori* l'infaillibilité du jugement populaire dans des questions aussi subtiles et aussi complexes que celles qui ont trait à l'origine des êtres et à la nature de l'Absolu. Lorsque vous repoussez l'idée d'une erreur universelle et permanente sur un point qui intéresse aussi profondément les destinées de l'homme et sa vie tout entière, vous en appelez déjà, d'une manière implicite, à l'action providentielle de ce Dieu dont l'existence est précisément en question. Sans aucun doute, vous eussiez condamné Galilée au nom du sens commun et de l'évidence. Il est impossible, eussiez-vous dit, que tous les hommes se trompent au sujet d'un fait qu'ils croient directement attesté par leurs sens.

On invoque le caractère spontané de la croyance. Le témoignage du genre humain, dit-on, est primitif, il précède toute réflexion, il constitue vraiment le cri de la nature, il est la voix qui monte des profondeurs de l'âme, il est l'expression d'un instinct qui ne trompe pas. Contre un tel témoignage que peuvent bien les subtilités d'une vaine philosophie ? —

Mais, demanderons-nous à notre tour, est-ce la raison qui juge ici, ou non ? Sinon, de quelle faculté s'agit-il ? L'homme posséderait-il une perception confuse de l'Infini, comme l'a cru Max Müller ? Est-ce à l'ontologisme que l'on veut nous ramener ? Ou aux idées innées de Descartes ? Ou aux formes *a priori* de Kant ? Ou encore au fidéisme des traditionalistes ?

La raison, dites-vous, juge d'instinct. Voulez-vous dire qu'elle juge aveuglément et sans savoir pourquoi ? Quelle peut bien être la valeur d'un tel jugement ? Est-il autre chose qu'un acte de foi irrationnel ? Et si vous admettez que la croyance est motivée, elle vaudra tout juste ce que

valent les motifs qui l'inspirent. Il y aura lieu dès lors d'examiner tout d'abord ces motifs. En réalité, un jugement ne peut avoir de valeur aux yeux de la raison que s'il est dicté par l'évidence. Or il y a deux espèces d'évidence, l'évidence immédiate, et l'évidence médiate qui est le fruit du raisonnement. Lorsqu'un jugement spontané est dicté par l'évidence immédiate, on ne peut qu'y souscrire sous peine de renoncer à toute certitude. Mais lorsqu'il formule un rapport qui n'est pas évident par lui-même, le jugement spontané n'est plus alors, en définitive, qu'un jugement précipité, s'appuyant sans doute sur certains motifs, mais sur des motifs vaguement aperçus, sur des raisonnements ébauchés qu'il importe de soumettre au contrôle de la réflexion. Un tel jugement pourrait parfaitement être faux, et cela est d'autant plus à craindre qu'il est plus spontané, c'est-à-dire moins réfléchi. Or, encore une fois, à moins de revenir à l'ontologisme, il faut admettre que la croyance spontanée des peuples à l'existence de Dieu n'a pas pour objet une vérité d'évidence immédiate. On ne peut donc y faire appel comme à un critérium suprême.

Est-ce à dire qu'il faille renoncer à invoquer ici l'autorité du genre humain ? En aucune manière, pourvu qu'on n'en exagère pas la portée, pourvu qu'on n'en veuille point tirer un argument apodictique en partant de ce principe *a priori* et très contestable que l'erreur ne peut jamais présenter un caractère de permanence et d'universalité.

Sous cette réserve, nous admettons l'argument du consentement des peuples. Il faudrait évidemment de graves raisons pour s'inscrire en faux contre une croyance aussi universellement répandue, qui se retrouve à tous les degrés de civilisation, qui n'est pas seulement celle du peuple, mais encore celle d'innombrables penseurs. Il est certain que chez un très grand nombre d'hommes, et parmi les plus illustres, la réflexion est venue confirmer la croyance spontanée, bien loin de la détruire. Ce que croyait le sauvage primitif, Socrate, Platon et Aristote, c'est-à-dire les trois

grands génies philosophiques de l'antiquité, l'ont cru également. Et non seulement ils l'ont cru, mais encore ils nous l'ont donné comme la conclusion de leurs spéculations métaphysiques. Et après eux, combien d'autres, depuis Thomas d'Aquin jusqu'à Pasteur en passant par Pascal, Leibniz, Bossuet et Newton ! Il y a là, sans contredit, un fait qui commande le respect et s'impose à la réflexion. Bien étourdi, en vérité, serait celui qui se bornerait à lui opposer un sourire ou un haussement d'épaules. A quoi donc songeait Auguste Comte lorsqu'il prétendait faire du mode de penser théologique la caractéristique des peuples dans l'enfance ? Avait-il oublié les grands noms cités tantôt ? Ignorait-il peut-être que tout le mouvement de la philosophie grecque parti de je ne sais quelle conception moniste de l'univers aboutit finalement au Dieu transcendant d'Anaxagore, de Socrate, de Platon et d'Aristote ? Contre cet inepte préjugé qui représente toute croyance au surnaturel comme la marque d'une mentalité inférieure, l'argument tiré du témoignage reprend toute sa force. En faveur de la croyance en question il établit sans aucun doute une présomption de vérité.

Malgré tout, ce n'est qu'une présomption et même elle s'affaiblit quelque peu lorsque l'on considère l'influence du positivisme sur tant de bons esprits à notre époque. Il faudra donc toujours en revenir à ceci : le témoignage du genre humain ne constitue pas une règle suprême de certitude. Pourquoi les hommes croient-ils en Dieu, quelle est au juste la valeur des motifs qui déterminent leur foi ? Voilà ce qu'il importe de savoir.

Du reste, après avoir longuement développé l'argument du témoignage, M. Sertilanges lui-même semble ne lui accorder qu'une valeur très relative. Il le reconnaît expressément, nous devons pénétrer plus avant dans la question.

La nécessité d'expliquer l'univers, les mouvements qui l'animent, l'ordre merveilleux que nous y admirons, la nécessité d'expliquer l'homme, ses origines, les lois de son

intelligence et de sa volonté, les aspirations de son cœur, telles sont les principales raisons qui déterminent la foi du genre humain. Examinons-en quelques-unes.

II.

NÉCESSITÉ D'EXPLIQUER LE MONDE ET LES MOUVEMENTS QUI L'ANIMENT.

Pour justifier la croyance du genre humain, l'auteur fait valoir tout d'abord la nécessité d'expliquer l'origine du monde et celle du mouvement. L'univers contingent suppose l'Être nécessaire, le mouvement procède en dernière analyse d'un premier moteur, absolu. Cet Être nécessaire, ce moteur absolu, c'est précisément le Dieu que nous cherchons. Tel est bien aussi notre avis. Mais il y a plusieurs manières de présenter l'argument et toutes ne nous paraissent pas avoir la même rigueur logique.

Et tout d'abord la *contingence* du monde. En quelques mots, M. Sertilanges croit pouvoir l'établir : « Nous regardons le monde et nous disons : il ne s'est pas fait seul. Il y a un ouvrier à cette œuvre. Composé d'êtres périssables, à qui l'existence n'est pas due en raison de leur propre nature, le monde ne porte point en soi l'explication de lui-même. Il appelle l'intervention d'un être souverain qui n'ait, lui, qu'à se montrer pour expliquer son être, et qui le communique à tout ce qui est. Cet être souverain, nous l'appelons Dieu. »

Dans ses *Essais sur la Religion* [1]), Stuart Mill avait exposé le même argument à peu près sous la même forme, mais pour le critiquer ensuite. Les critiques du philosophe positiviste ne paraissent pas tout à fait dénuées de fondement. On ne peut, en tout cas, les passer sous silence. Elles se présentent d'ailleurs assez spontanément à l'esprit.

[1]) Traduits de l'anglais par Cazelles, pp. 131 et suiv.

On définit l'univers la totalité des êtres produits. On en conclut que l'univers est produit. Voilà qui paraît évident, un peu trop évident peut-être. Reste à voir si la définition dont on part s'impose. C'est là ce qu'il faudrait montrer. Cette définition exprime exactement, sous une forme un peu différente, la même idée que la conclusion qu'on en tire. En sorte que l'argument ne ressemble pas mal à une pétition de principe. Aussi le critique anglais a-t-il beau jeu. Il rappelle que tout changement implique quelque chose qui persiste, un élément qui se retrouve identique quant au fond, sous des modes divers. Le changement n'est donc pas toute la réalité, il en est la surface, le côté extérieur ou visible. Il est constitué par la succession des phénomènes. Or sous ces phénomènes qui passent réside l'être substantiel qui demeure, et de cet être il faudrait précisément démontrer la contingence.

Les choses qui naissent et périssent sous nos yeux ne sont, dit encore Stuart Mill, que des agrégats en voie de formation ou de dissolution ; ces agrégats sont assurément produits, mais les éléments ultimes dont ils se composent le sont-ils également ? N'auraient-ils point en eux la raison suffisante de leur être et la loi de leurs combinaisons ?

On le voit, tel que M. Sertilanges l'expose, l'argument n'atteint pas le fond du problème, il ne fournit pas la réponse aux critiques de Mill. Tel est du moins notre sentiment.

D'autres auteurs ont une manière plus expéditive encore de trancher le problème capital de la contingence de l'univers. « Que notre monde soit contingent, au sens indiqué, *possibile esse et non esse*, personne ne le contestera sérieusement, écrit M. le chanoine Appelmans. Le monde existe de fait, mais quel inconvénient intrinsèque y a-t-il à se le figurer disparu ou n'étant jamais sorti du néant [1] ? »

[1] *Nécessité philosophique de l'existence de Dieu,* par le chanoine Appelmans. Collection « Science et Religion ».

N'en déplaise à l'auteur de ces lignes, il se rencontre au contraire de nombreux philosophes qui nient la contingence du monde, non pas à la vérité du monde phénoménal ou visible, mais du monde nouménal, de la substance cachée dont parle Stuart Mill. Au surplus, nous doutons fort que M. Appelmans réussisse à se figurer un monde réduit à zéro. Nous ne voyons pas que la substance du monde soit nécessaire, je le veux bien. S'ensuit-il que cette nécessité n'existe pas? Autre chose est voir positivement la possibilité d'un anéantissement de la matière, autre chose ne point voir l'impossibilité d'un tel fait. Ceci peut tenir à l'insuffisance du savoir humain. La connaissance que nous avons de l'univers, diront les agnostiques, et non sans quelque raison, est toute superficielle, elle n'atteint que les phénomènes, elle ne pénètre pas dans l'intimité du noumène. Ce noumène aurait-il pu ne pas exister? Qu'en pouvez-vous savoir? Pour résoudre pareille question il faudrait pouvoir scruter le mystère de l'essence même des choses. Or ce mystère nous échappe.

Nous essaierons de répondre aux positivistes, mais ce que nous venons de dire montre l'insuffisance des raisons invoquées tantôt pour établir la contingence du monde.

N'est-ce pas aussi à des raisons de ce genre que fait appel le R. P. Louis Peeters [1]) lorsqu'il écrit : « Essayez de vous persuader que l'annihilation d'un grain de sable, d'une goutte d'eau est absurde à l'égal d'un cercle carré ! etc. » Nous répondons : il y a une très grande différence entre ces deux exemples. Les idées de cercle et de carré sont de purs produits de l'abstraction, j'en puis énumérer toutes les notes composantes. Elles ne présentent pour moi aucune obscurité. Elles sont adéquates à leur objet, lequel est purement idéal. Je sais tout le contenu de l'idée de cercle, comme aussi tout le contenu de l'idée de carré ; c'est pourquoi je puis affirmer sans crainte de me

[1]) *Notions élémentaires sur Dieu et sur l'âme.*

tromper l'impossibilité absolue d'un cercle carré. C'est bien en connaissance de cause que je me prononce dans l'espèce. Il en est tout autrement de mes jugements concernant la matière. Cette fois mon idée ne se rapporte plus à un être de raison dont je connais exactement tous les contours puisqu'ils ont été tracés par moi-même, mais à une réalité qui me dépasse, dont l'essence m'échappe tout au moins en partie. Mon jugement ne se base plus comme tantôt sur une connaissance adéquate de l'objet, mais sur une connaissance toute superficielle. Si je pouvais scruter à fond l'essence de la matière, peut-être y découvrirais-je le principe même de l'existence, peut-être verrais-je qu'une matière inexistante est chose tout aussi contradictoire qu'un cercle carré. En attendant je ne vois ni l'impossibilité, ni la possibilité d'une annihilation de la matière en tant que noumène ou substance. Je n'ai aucune idée d'une semblable opération. Je conçois fort bien, il est vrai, que tel groupe de phénomènes sensibles puisse s'évanouir à mes yeux, ou encore que tel agrégat puisse se dissoudre. Mais la cause cachée des phénomènes, mais les éléments ultimes de l'agrégat, qui me montrera la possibilité de leur anéantissement ?

Nos critiques sont-elles fondées ? Nous l'ignorons. Quoi qu'il en soit, elles se présentent assez naturellement à l'esprit, et peut-être eût-il été bon de les prévoir et d'y répondre dans un cours d'apologétique [1]). Elles montrent en tout cas que le problème de la contingence des êtres est

[1]) La très grande majorité des catholiques, et je ne parle ici que des intellectuels, sont insuffisamment instruits des raisons de croire. Les jeunes gens qui sortent de nos établissements religieux ignorent la plupart du temps les objections qu'ils ne manqueront pas de rencontrer un jour. La faute en est à l'insuffisance du cours d'apologétique. Une réforme s'impose sur ce point. On nous objectera peut-être que le nombre d'heures à consacrer à l'enseignement de l'apologétique est forcément limité, étant donnée l'abondance des autres matières. Eh bien ! malgré tout le respect que nous inspire la langue d'Homère, nous dirons que s'il est peut-être bon de faire des hellénistes, il est très certainement urgent de donner aux jeunes gens une foi éclairée, basée sur des raisons solides.

trop souvent traité d'une manière superficielle et sans que l'on tienne compte des objections de l'adversaire.

Mais revenons au livre de M. Sertilanges. L'auteur fait bien voir que tout mouvement suppose un moteur, et en fin de compte un premier moteur. Rien ne servirait de multiplier à l'infini les moteurs intermédiaires. « Vous compliqueriez l'instrument, vous ne fabriqueriez pas une cause, vous allongeriez le canal, vous ne feriez pas une source. Prétendre que le nombre infini des intermédiaires peut nous dispenser de trouver une cause première, c'est dire qu'un pinceau peut peindre pourvu qu'il ait un très long manche. » Ceci paraît démonstratif et Spencer lui-même en convient : « Impossible, dit-il, d'admettre une cause quelconque sans se heurter finalement à l'idée de cause premiere » [1]).

Mais M. Sertilanges ne procède-t-il pas ensuite d'une manière quelque peu hâtive lorsqu'il ajoute sous forme de conclusion : « Cette cause première nous l'appelons Dieu » ?

C'est là une profession de foi à laquelle nous nous unissons de tout cœur. Mais l'Apologétique moderne ne peut s'en contenter. Libre à vous, diront les monistes, d'appeler la cause première Dieu, nous préférons quant à nous l'identifier avec la substance de l'univers et l'appeler « la matière » ou, mieux encore, « l'Inconnaissable ». Sans doute, il doit exister quelque part une source première de l'énergie et du mouvement ; mais pourquoi cette source ne jaillirait-elle pas du fond même de la réalité mystérieuse que dérobe à nos yeux le voile des apparences ? On a pu croire jadis à l'inertie de la matière inorganisée, on la disait inanimée ; cette conception paraît aujourd'hui discréditée. Une observation plus minutieuse nous porte chaque jour davantage à concevoir la matière comme un inépuisable réservoir d'énergies sans cesse agissantes et se transformant les unes dans les autres. N'est-ce point là que réside le

[1]) *Les Premiers Principes.*

principe du mouvement ? Pourquoi veut-on que ce principe soit transcendant plutôt qu'immanent, personnel plutôt qu'impersonnel ? Pourquoi, encore une fois, le nommerait-on Dieu, plutôt que la matière ou l'Inconnaissable ? A cette question du monisme contemporain M. Sertilanges a négligé de répondre, et c'est là dans son livre une lacune regrettable.

Mais poursuivons notre exposé. L'auteur examine ici l'attitude des athées en présence des raisons de croire que suggèrent le spectacle des choses contingentes et la succession des mouvements.

Les uns ont cherché l'explication du monde dans l'hypothèse de Laplace, comme si la formation de la nébuleuse primitive n'était pas elle-même un événement. Les autres ont invoqué l'éternité tout au moins possible du monde. Vous prétendez que la matière a été créée, ont-ils dit, prouvez-nous tout d'abord qu'elle a eu un commencement, qu'elle n'est pas éternelle. La matière une fois supposée éternelle, il ne faut plus lui chercher une cause, le problème de ses origines s'évanouit. — Mais pas du tout, répond justement M. Sertilanges, la matière pourrait fort bien être l'effet éternel d'une cause éternellement productrice. Eternité n'est pas synonyme de nécessité. Même si la matière était éternelle, la question se poserait encore de savoir si elle a en elle ou en dehors d'elle le principe de son existence. Du reste, l'action de la cause première n'est pas seulement requise dans le passé pour expliquer la production des êtres, elle l'est encore dans le présent et à chaque instant pour expliquer leur persistance. Au moment même où j'écris ces lignes, ma vie dépend de tout un ensemble de conditions actuellement données. Ces conditions à leur tour en supposent d'autres. Et celles-ci doivent être elles aussi actuellement données, et il en sera de même de la condition primordiale dont dépendent toutes les autres, je veux dire l'action de la cause première. Comme elle soutient tout le reste, et qu'en elle réside

le principe de toute réalité, tout s'abîmerait dans le néant si elle venait à faire défaut un seul instant. Il faut donc qu'elle soit présente à n'importe quel moment de la durée. Il faut qu'elle opère sans cesse, de même que la chaleur doit opérer sans cesse pour maintenir les conditions de la vie. Dans la série en question l'existence de chaque terme exige l'existence actuelle de tous les termes antérieurs et finalement de l'Être nécessaire à laquelle se suspend la chaîne des causes et des effets. Ce n'est donc pas dans l'éloignement d'un passé indéfiniment reculé qu'il faut chercher l'action du premier moteur, sa nécessité est actuelle. Elle n'est point la chiquenaude initiale qui lance une fois pour toutes les mondes dans l'espace, mais le suppôt toujours indispensable pour les maintenir au-dessus du néant.

Il y a là une pensée profonde que M. Sertilanges a magistralement développée. Malgré tout, sa réponse ne fermerait pas encore la bouche aux adversaires. « Soit, diraient-ils, le monde pourrait être contingent, quoique éternel. Mais comment démontrerez-vous cette contingence ? Pourquoi la matière éternelle n'aurait-elle pas en soi le principe de son existence ? Vous avez défini le monde l'ensemble des êtres périssables. Mais ces êtres ne sont que des agrégats réductibles à certains éléments ultimes, ou peut-être des phénomènes associés et changeants sous lesquels persiste une même substance. Et maintenant, à propos de ces éléments ou de cette substance, nous vous demandons encore une fois : faites-nous voir qu'ils sont contingents. »

III.

NÉCESSITÉ D'EXPLIQUER L'ORDRE.

La preuve de l'existence de Dieu tirée des harmonies de l'univers et de la constance des lois est tout à la fois la plus scientifique et la plus populaire. Seul cet argument a eu le

don de plaire à Stuart Mill. Après avoir rejeté tous les autres, le positiviste anglais a bien voulu lui reconnaître une valeur réelle. Appuyée sur cet argument l'existence de Dieu lui apparaît, non pas à la vérité comme une certitude, mais comme une hypothèse parfaitement rationnelle et digne de la science. « Je pense, écrit-il, qu'il faut reconnaître que, dans l'état actuel de nos connaissances, les adaptations de la nature donnent beaucoup de probabilité à la création par une intelligence. »

Ainsi pense Stuart Mill. Provisoirement, jusqu'à preuve du contraire, le disciple de Bentham admet donc l'argument tiré des harmonies du monde. Mais parmi les défenseurs du spiritualisme la plupart lui reconnaissent une valeur absolue. Nous aurons à rechercher si l'argument en question tel qu'il figure dans l'ouvrage de M. Sertilanges a bien toute la portée qu'on lui attribue.

Avant cela, il nous faut examiner avec l'auteur une question spéciale et singulièrement troublante. L'ordre suppose l'ordonnateur, voilà qui paraît évident à première vue. D'où vient pourtant que tant de bons esprits, non moins frappés que nous par le spectacle des harmonies de l'univers, se refusent à admettre la cause ordonnatrice, ou du moins croient pouvoir douter de son existence ? Les auteurs de nos traités d'apologétique insistent généralement fort peu sur cette question. Ils assurent qu'un doute sincère est ici impossible, et que les négations de l'incrédulité n'ont d'autres causes que l'influence des passions et le désir secret d'écarter la pensée importune du Justicier suprême. Pourtant il y a des athées ou tout au moins des agnostiques qui sont de fort honnêtes gens, dont les mœurs sont irréprochables, dont il est difficile de suspecter la sincérité. Loin de se complaire dans le doute, ils sont au contraire tourmentés par le besoin de croire. Ames religieuses au fond, ils sentent vivement le vide que laisse en eux l'absence des croyances, ils voudraient posséder eux aussi ces croyances qui consolent au milieu des adversités de la vie.

Ils le voudraient et ils ne s'en cachent point. Ce n'est pas toujours l'orgueil qui les guide, et d'autre part la raison ne leur fait pas défaut ; plusieurs appartiennent à une élite intellectuelle. Comment donc leurs yeux ne s'ouvrent-ils pas à l'évidence ? Ne serait-ce pas précisément parce que en ces sortes de questions l'évidence n'existe point, et que tout y est au contraire obscurité et sujet de doute ? Il faut savoir gré à M. Sertilanges d'avoir compris toute l'actualité de cette question et de lui avoir donné une solution aussi satisfaisante que possible. « Je crois, dit-il très justement, qu'il y a grand intérêt pour le repos des esprits dans la vérité à savoir comment des intelligences, qui sont après tout des intelligences d'élite, peuvent s'écarter ainsi du chemin des siècles. »

Exposons brièvement la réponse. Le prodigieux essor que la science a pris depuis deux siècles, le prestige que lui ont valu ses progrès incessants, expliquent en partie un tel fait. Beaucoup se sont tournés exclusivement vers elle, lui consacrant tous leurs labeurs, lui demandant la satisfaction de leurs besoins intellectuels, voire même de leurs besoins moraux. Tout entiers à l'étude des phénomènes sensibles, ils ont été amenés peu à peu à rejeter comme arbitraires et antiscientifiques les procédés *a priori* ou purement rationnels. Il faut dire que l'usage abusif qu'on en avait fait et qu'on en fait encore malgré tout, n'a pas peu contribué à fortifier les préjugés et les méfiances des savants ou du moins de plusieurs d'entre eux. De plus en plus, il leur a paru que seules les méthodes expérimentales pouvaient engendrer la certitude. Travaillant toujours sur des données concrètes, ils n'ont plus vu dans les spéculations métaphysiques qu'un vain jeu de l'esprit. Ce qu'ils ne pouvaient ni voir ni palper, leur parut chimérique. A force de contempler la terre, ils devinrent incapables de lever les yeux vers le ciel. La science ne pouvant leur faire toucher du doigt le surnaturel, ne leur montrant nulle part l'intervention d'une puissance libre et personnelle, mais seulement

des causes inconscientes agissant d'après des lois fatales et fixes, ils se sont imaginé de bonne foi que seules de telles causes existaient et qu'elles suffisaient à expliquer le monde. Métaphysiciens malgré tout, et à leur insu, ils ont accueilli peu à peu l'idée d'une nécessité immanente, sorte de destin aveugle. En cela, ils n'ont point vu qu'ils rétrogradaient de plusieurs siècles, pour prendre place parmi ces premiers philosophes de la Grèce auprès desquels Anaxagore était apparu, selon le mot d'Aristote, semblable à un homme à jeun au milieu d'ilotes ivres. En faveur de ces égarés M. Sertilanges veut cependant trouver une circonstance atténuante. Une conception étroite du rôle de la Providence se rencontrait trop souvent chez les partisans de la finalité. Elle tendait à confisquer l'action des causes naturelles au profit de la cause suprême. Les progrès scientifiques ont montré l'inanité d'une telle conception. Des phénomènes attribués jadis à des agents surnaturels furent expliqués naturellement et apparurent régis par des lois invariables. La science tendait à restreindre de plus en plus le domaine du surnaturel. On eut l'impression qu'elle finirait par le supprimer. On ne se rendit pas compte que la conception dont nous venons de parler n'était pas de l'essence du dogme, et que chaque cause nouvelle découverte par la science réclamait à son tour l'intervention de la cause première.

Il nous a paru utile d'insister sur ces idées, parce qu'elles contiennent en partie la réponse à l'objection redoutable que suggère naturellement la vue d'un si grand nombre d'hommes intelligents et sincères, imbus des préjugés positivistes. Qu'on y songe, cette objection se précisera inévitablement dans l'esprit du jeune homme à mesure qu'il prendra contact avec la société contemporaine. Il serait à souhaiter que les passages de l'auteur qui viennent d'être résumés figurassent en bon endroit dans nos traités d'apologétique.

Voyons maintenant comment l'auteur argumente à propos

de la constance des lois de la nature. Nous citons textuellement : « La nature présente une propriété qui est le fondement même de l'ordre et sans laquelle la science ou même un jugement quelconque sur le monde ne se concevrait pas : c'est la stabilité. J'appelle stabilité cette propriété par laquelle les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, les mêmes conditions donnent lieu aux mêmes phénomènes, et les mêmes essences, les mêmes natures aux mêmes manifestations. Et je dis que cela seul, indépendamment des résultats harmonieux et utiles qui en découlent, prouve que le monde procède d'une intelligence. Pourquoi en effet les mêmes natures, les mêmes essences se comportent-elles toujours de la même manière ? Ce ne peut être évidemment que parce qu'elles y sont déterminées. » Et M. Sertilanges montre bien que sans cette détermination le monde serait livré au hasard, lequel est un non-sens. « Or, continue-t-il, une détermination dans un être fait pour agir, qu'est-ce autre chose qu'une orientation vers un but, vers une fin ? » Détermination suppose donc intention. On voit d'ici la conclusion : Les agents de la nature obéissent à des déterminations, c'est-à-dire à des intentions. « L'intention est une disposition en vue de l'avenir, une relation établie entre deux faits dont l'un n'existe pas encore et dont le premier n'existe qu'en vue du second et comme par lui. Et je dis que cela est le fait d'une intelligence. »

Ainsi argumente l'auteur. Décidément sa logique n'est point la nôtre. Toute détermination, dit-il, suppose un but, une orientation, une direction, partant une intelligence. — Il y a lieu, semble-t-il, de distinguer. Quand je dis qu'une cause est déterminée à faire tel acte, j'entends par là qu'il lui serait impossible de s'en abstenir ou d'en faire un autre. Or ceci peut résulter de l'intervention d'une cause étrangère, laquelle pourrait être inconsciente non moins que consciente, mais aussi de l'essence même de l'agent. Tout agent réel, par le seul fait qu'il est réel, possède nécessairement une essence, et cette essence est telle ou telle,

elle ne peut être indifféremment ceci ou cela. Dès lors qu'un agent est de tel genre, de telle espèce, il aura telles propriétés et non telles autres, et ces propriétés le rendront apte dans certaines conditions données à accomplir tel acte et non tel autre. Que le mode d'action d'un agent quelconque ne varie jamais dans des conditions identiques, ceci tient donc uniquement à la constitution de l'agent, à son essence générique et spécifique. C'est parce que l'agent est du bois, ou du fer, ou de l'or, ou toute autre matière, qu'il agit de telle manière. Il lui serait tout aussi impossible de varier son action qu'il lui serait impossible de substituer à son essence, une essence nouvelle. Ainsi la relation constante qui unit la cause à l'effet s'explique par l'essence même des termes, sans qu'il soit besoin d'invoquer un troisième terme. Si le feu brûle, ce n'est point parce qu'une cause intelligente le détermine à brûler, c'est parce que telle est son essence. Si l'oxygène et l'hydrogène se combinent invariablement de telle manière, ceci encore une fois tient à leur essence. Le feu brûle parce qu'il est le feu, et il brûle toujours parce qu'il est toujours du feu, parce qu'il persiste dans son essence. De même pour l'oxygène et l'hydrogène. Il n'y a pas d'autre réponse à donner. Que si vous insistez, disant : « Mais qui donc a donné au feu, à l'oxygène et à l'hydrogène leur nature propre ? », ce n'est plus alors sur le terrain de la constance des lois que vous vous placez, mais sur celui de la contingence des êtres.

Il ne faut pas un ordonnateur pour expliquer le fait que deux et deux font quatre invariablement, il n'en faut pas davantage pour expliquer cet autre fait, que A produit toujours B dans les mêmes circonstances. Etant données l'essence de A, ses propriétés, les conditions où il se trouve placé, il serait tout aussi impossible qu'il produisît C plutôt que B, qu'il serait impossible que deux et deux fissent cinq plutôt que quatre.

Mais outre l'adaptation de chaque agent à un acte déterminé, il y a l'adaptation d'ensemble. « Les êtres ne sont

pas isolés, dit M. Sertilanges, ils manifestent une tendance vers le résultat de leur concours. La nature, en un mot, suit un plan. » L'auteur montre péremptoirement que le hasard ne peut être la cause de cet ensemble grandiose qu'est l'univers. « Le hasard est aveugle, dit-il, le hasard est sans lois, le hasard ne se met pas en route vers le mieux. » L'ordre du monde n'est pas un ordre de hasard, une résultante de rencontres fortuites, il présuppose des tendances dans les êtres qui le réalisent, il se présente dès lors comme une fin poursuivie. On prétend qu'il n'y a pas de finalité dans la nature ; mais n'y a-t-il donc pas de finalité dans l'homme, et l'homme n'est-il pas comme tout le reste l'œuvre de la nature ? On nous objecte les désordres de tout genre qui troublent la marche des choses. Il serait puéril de les nier, mais il ne s'agit pas ici d'expliquer le désordre, il faut expliquer l'ordre, lequel n'est pas seulement une réalité, mais constitue la loi.

A propos de cette question de la finalité et du hasard, on peut regretter que M. Sertilanges n'ait pas cru devoir faire ici la critique du darwinisme, non pas du darwinisme scientifique, lequel n'a rien à voir avec le dogme, mais du darwinisme philosophique qui prétend faire de la sélection naturelle une sorte de Providence substituée à celle d'en haut. De graves auteurs, qui jouissent en science d'une autorité considérable, ont déclaré solennellement que depuis Darwin l'idée de l'intelligence ordonnatrice était devenue inutile pour expliquer les harmonies du monde organique ; et récemment encore M. Yves Delages l'écrivait [1]). De telles déclarations, tombées de lèvres en apparence aussi autorisées, sont de nature à faire impression sur un bon nombre d'esprits trop prompts à s'incliner devant un certain dogmatisme scientifique. Il importe d'y répondre. Il serait bon de montrer que les auteurs de telles déclarations ont

[1]) Yves Delages, *Le Protoplasme*. Voir les mêmes déclarations dans l'étude sur *Le Darwinisme* par Errera.

une métaphysique aussi superficielle que leur science paraît profonde, et qu'avec le pédantisme en plus, leur théorie de la sélection naturelle proposée comme explication dernière n'est au fond que l'ancienne théorie du hasard. On montrera cela sans peine, mais encore faut-il le montrer, et sous ce rapport apparaît une fois de plus l'insuffisance d'un grand nombre de traités d'apologétique.

« Ce n'est donc pas le hasard qui a fait le monde. Il y a des tendances dans les êtres, les tendances supposent les intentions, la prévision, le calcul, la providence, Dieu. » Ainsi conclut l'auteur. La conclusion nous paraît quelque peu hâtive. Entre l'hypothèse d'un hasard aveugle et celle d'une intelligence ordonnatrice, il y a place pour l'hypothèse de la finalité immanente et inconsciente telle que l'entendent les monistes. Et c'est ce que Paul Janet a bien compris dans son beau livre sur *Les causes finales*. Sans doute, comme l'observe M. Sertilanges, l'évolution n'est pas une cause, mais un procédé. Elle n'est que la série des transformations qui s'accomplissent dans un sens déterminé. Or il faut précisément rendre compte de ces transformations et de cette direction. Il est donc absurde de recourir à l'évolution comme à la cause suprême, puisque l'évolution est tout juste l'effet à expliquer.

Mais où réside la cause de l'évolution ? Est-elle immanente ou transcendante ? Ne serait-elle pas comme une sorte d'âme végétative du monde, semblable au principe de vie que nous supposons dans la plante, ou encore à l'instinct animal, disposant les éléments de la matière suivant un ordre déterminé, sans calcul, sans idée de plan, mais inconsciemment, d'une manière toute spontanée, parce que telle est son essence ? En d'autres termes, l'évolution de l'univers ne procéderait-elle pas, comme celle d'un organisme, d'un principe interne de développement, et ce principe ne serait-il pas l'Être premier que nous cherchons ?

C'est ici que se dresse le monisme, le monisme dont

Mgr d'Hulst [1]) disait qu'il est la grande, la redoutable erreur contemporaine. Pour réfuter cette erreur il est nécessaire de recourir à une analyse subtile de l'idée d'Absolu. Quelques phrases d'une belle venue, quelques traits d'éloquence ou d'esprit n'y peuvent suffire.

« Ah ! je sais bien ce que l'on dit, écrit M. Sertilanges. On dit : l'évolution procède ainsi en vertu de ses propres lois. Les lois de la matière sont telles qu'il n'en peut sortir autre chose. Mon Dieu ! que tout cela est donc insupportable ! dirait Pascal. Les lois ! les lois ! nous le savons bien qu'il y a des lois : s'il n'y en avait pas, nous ne saurions pas qu'il y a un législateur. Mais précisément il y a des lois, et ces lois sont grandioses, et ces lois sont partout obéies, et ces lois d'une simplicité divine aboutissent par leur libre jeu à d'inexprimables grandeurs. Et c'est là ce qui est la révélation de l'Intelligence. »

Il y a des lois, donc il y a un législateur. Est-ce là ce que l'on veut dire ? Si pourtant les lois n'étaient pas autre chose que l'expression de certaines relations nécessaires entre les êtres ? Deux et deux font quatre, voilà une loi plus universelle et plus constante que toute autre; donc Dieu existe. Que pense-t-on d'un tel raisonnement ?

Il est vrai, la question est bien posée un peu plus loin. L'ordre de la nature, dit l'auteur, est nécessaire, non pas d'une nécessité absolue ou de droit, mais d'une nécessité de fait ou conditionnelle. Mais nous eussions voulu ici une démonstration rigoureuse, plutôt qu'une affirmation. Car la question de la non-nécessité de l'ordre importe au plus haut point. Si l'ordre est une conséquence absolument nécessaire de la nature même des éléments ordonnés, il semble bien qu'il puisse s'expliquer par ces seuls éléments. S'il est constitué en dernière analyse par l'ensemble des relations essentielles qui existent entre les êtres, il ne

[1]) *Conférences de Notre-Dame. Carême de 1892 : Les devoirs envers Dieu.* Voir les Notes.

faudra point chercher en dehors de ces êtres la raison suffisante de l'ordre. Si c'est en vertu de son essence, d'une manière toute spontanée, sans aucune direction du dehors, que la matière s'achemine peu à peu vers l'état d'organisation, vers la réalisation d'un cosmos, qu'est-il encore besoin d'une cause ordonnatrice supérieure à la matière ? Il faut donc montrer que l'ordre est contingent, que les conditions dont il dépend n'étaient pas données primitivement dans l'essence même des éléments, que d'autres conditions eussent été possibles, et qu'avec le même univers une évolution différente aurait pu avoir lieu.

Tel est bien le nœud de la question. L'auteur la tranche d'une manière vraiment trop sommaire lorsqu'il écrit : « Il est nécessaire qu'un effet ait une cause : voilà une nécessité absolue, parce que la raison est renversée si cette nécessité ne se réalise pas ; mais que le soleil se lève demain, c'est une nécessité purement relative et qui ne dispense nullement d'en rechercher la cause. »

Si pourtant la formation du soleil et de la terre et leurs relations mutuelles dans l'espace étaient la conséquence inévitable de l'univers, et si le principe de cette évolution résidait dans l'univers lui-même, comme le principe de l'évolution de la plante réside dans la plante, et si cet univers, évoluant ainsi spontanément et nécessairement, était, de plus, un Absolu, portant en lui la raison suffisante de son être, la proposition : « le soleil se lèvera demain » n'aurait-elle pas le même caractère de nécessité que n'importe quel principe métaphysique ? Il faut donc montrer que l'univers n'est pas nécessairement existant, que son évolution ne tient pas uniquement à son essence. Et nous voici une fois de plus ramenés à l'argument de contingence.

Mais, dit-on souvent, l'esprit pourrait sans contradiction aucune concevoir les corps soumis à des lois différentes. Les lois actuelles nous apparaissent donc comme contingentes. —

Il est vrai que nous ne voyons pas la nécessité absolue des lois actuelles, mais nous ne voyons pas non plus leur non-nécessité. D'autres lois seraient-elles possibles ? Nous ne connaissons pas suffisamment l'essence de la matière pour pouvoir l'affirmer. Si les corps existants pouvaient tout aussi bien s'élever dans les airs qu'obéir à la loi de la gravitation, si l'oxygène et l'hydrogène pouvaient tout aussi bien dans les mêmes conditions se combiner de manière à former autre chose que de l'eau, etc., il faudrait dire qu'ils n'ont aucune nature propre et déterminée et la loi ne serait plus qu'un principe de direction purement extérieur. C'en serait fait de toute finalité immanente, de toute spontanéité ; le monde ne serait plus qu'un vaste mécanisme, et son Auteur un mécanicien. Mais parce que les corps sont de tel genre, de telle espèce, ils ne peuvent obéir qu'à telles lois. Maintenant, d'autres corps doués d'une tout autre nature, eussent-ils pu exister ? Voilà ce qu'il nous est impossible de savoir. Ignorant les propriétés de l'oxygène et de l'hydrogène, je ne pourrais évidemment prévoir le résultat de leurs combinaisons. Il ne me paraîtra nullement contradictoire de les supposer sans affinités l'un pour l'autre, ou formant par leur combinaison autre chose que de l'eau. Mais une fois instruit par l'expérience, je dirai sans hésitation : Telles conditions données, il serait absolument impossible que l'oxygène et l'hydrogène ne formassent pas de l'eau. Une connaissance plus approfondie des choses m'aura révélé l'absolue nécessité d'un rapport qui m'avait paru tout d'abord contingent.

Rien de plus absolu qu'un rapport mathématique. Pourtant, si vous me demandez à brûle-pourpoint combien de fois tel nombre est compris dans tel autre, il se peut que j'hésite entre plusieurs quotients. Le rapport exprimé par le quotient véritable ne m'apparaîtra peut-être pas à première vue comme absolument nécessaire, bien qu'il le soit en réalité. Supposons que le diviseur soit contenu dix fois dans le dividende. Peut-être ne verrai-je rien d'impos-

sible tout d'abord à ce qu'il y soit contenu onze ou douze fois. Voilà donc un rapport rigoureusement nécessaire et dont je n'aperçois pas la nécessité faute d'un examen attentif. L'exemple montre que l'on ne peut conclure à la contingence d'un rapport par le seul fait qu'on n'en voit pas la nécessité. Pour pouvoir affirmer cette contingence il faudrait voir positivement que le rapport opposé est possible.

Du reste, M. Sertilanges ne repousse nullement l'idée de la nécessité des lois. Mais cette nécessité, selon lui, ne nous dispense pas de remonter à l'ordonnateur. « S'il y a une nécessité des choses d'où tout procède, écrit-il, si la nature tend par son propre poids vers un ordre et vers une harmonie, s'il n'y a pas besoin qu'on y touche pour qu'elle produise des magnificences ; si c'est par leurs essences, par la nécessité de leurs essences que tous les êtres évoluent vers le mieux, et si les forces naturelles agissant spontanément s'emboîtent et forment un ordre, c'est donc qu'il y a complicité entre toutes ces spontanéités en apparence étrangères l'une à l'autre ; c'est donc qu'il y a parenté entre les essences naturelles, et que par le côté où elles s'emboîtent en tant qu'elles s'emboîtent, elles ont leur centre commun dans une idée directrice sans laquelle ne s'expliquerait pas leur concours etc. »

Tout ceci nous paraît plutôt contradictoire. Il y a contradiction, nous semble-t-il, à dire que spontanément, par leur propre poids, *sans qu'on ait besoin d'y toucher*, par la nécessité même de leurs essences les choses produisent toutes les magnificences de l'ordre, pour proclamer ensuite la nécessité quand même d'une action directrice. Ou bien la complicité, le concours, résulte exclusivement de l'essence même des choses, ou bien il ne trouve pas dans cette essence toutes les conditions de sa réalisation. C'est seulement dans cette dernière hypothèse que s'impose l'intervention de la cause directrice. Et telle est bien, au fond, la pensée de l'auteur lorsqu'il écrit : « La nature, nous

dit-on, va à son but nécessairement, oui, mais comme la balle qui va aussi nécessairement au sien, à condition qu'on l'y lance. » Mais si la balle, ajouterons-nous, tendait au but spontanément, par son seul poids, par la nécessité même de son essence, *sans qu'on ait besoin d'y toucher*, il ne serait nullement nécessaire, il serait même contradictoire de supposer encore une main qui la lance. S'il faut la main, et tel mouvement de la main pour lancer la balle vers tel but, c'est parce que la balle n'y tend pas en vertu de sa seule essence, c'est parce qu'elle pourrait demeurer au repos, ou suivre une direction différente. De même, pour pouvoir conclure à la cause ordonnatrice, on devra montrer que la nature aurait pu ne pas aller à son but, en sorte qu'il a fallu une main pour la lancer. C'est là le point essentiel du débat et il nous paraît que l'auteur n'y a pas suffisamment insisté. Il ne nous a pas donné une démonstration de la contingence de l'ordre ou, si l'on aime mieux, de sa nécessité toute relative.

La nécessité d'expliquer l'univers n'est pas l'unique source de la croyance en Dieu. L'humanité croit encore en Dieu parce qu'elle ne peut s'en passer pour expliquer ses origines, parce qu'elle éprouve le besoin de protection, parce qu'elle comprend qu'en Dieu réside la source de toute vérité et que sa négation entraînerait celle de toute science, de toute certitude, enfin parce qu'elle trouve en lui les fondements de la moralité et le terme de toutes les aspirations de l'âme.

Telles sont les idées que M. Sertilanges développe dans les chapitres qui suivent. Nous en examinerons quelques-unes.

(*à suivre*). JEAN HALLEUX.

XVI.

L'EMPIRIO-CRITICISME.

(1er Article).

Cette étude est consacrée principalement aux idées philosophiques de Richard Avenarius, de Ernst Mach, de Hans Cornelius et de Théodore Ziehen [1]). On s'étonnera sans doute de voir appliquer à des théories qui présentent tant

[1]) Pour prévenir d'inutiles redites, nous faisons suivre ici la liste des ouvrages dont nous avons fait particulièrement usage dans cette étude. Nous ne les indiquerons dans la suite que par les formules abrégées, imprimées dans les titres en caractères italiques.

Richard Avenarius: 1. Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. *Prolegomena* zu einer Kritik der reinen Erfahrung. XIII-82 S. in-8o, Leipzig, Reisland, 1876. — 2. *Kritik* der reinen Erfahrung. I Bd., XXII-217 S. in-8o, 1888; II Bd., IV-528 S. in-8o, 1890. Leipzig, Reisland. — 3. Der menschliche *Weltbegriff*, XXIV-133 S. in-8o. Leipzig, Reisland, 1891. — 4. *Bemerkungen* zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. Leipzig, Reisland, 1894-1895. 1er Art. Bd. 18, S. 137-161; 2er Art. Bd. 18, S. 400-420; 3er Art. Bd. 19, S. 1-18; 4er Art. Bd. 19, S. 129-145.

E. Mach: 1. Die *Analyse* der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen. 4e Aufl., 294 S. in-8o. Jena, Gustav Fischer, 1903. — 2. Populärwissenschaftliche *Vorlesungen*. 1e Aufl., 1896, 335 S. in-8o. Leipzig, Barth. Une 3e édition augmentée a paru en 1903. — 3. *Erkenntnis und Irrtum*. Skizzen zur Psychologie der Forschung, IX-461 S. in-8o. Leipzig, Barth, 1905.

H. Cornelius: 1. *Psychologie* als Erfahrungswissenschaft, XV-445 S. in-8o. Leipzig, Teubner, 1897. — 2. *Einleitung* in die Philosophie, 357 S. in-8o. Leipzig, Teubner, 1903.

Th. Ziehen: 1. *Leitfaden* der physiologischen Psychologie. 3e Aufl., 1896. Jena, G. Fischer. Une 6e édition a paru en 1902. — 2. Psychophysiologische *Erkenntnistheorie*, 105 S. in-8o. Jena, G. Fischer, 1898. — 3. Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen *Gehirn und Seelenleben*. 2e Aufl. Leipzig, Barth, 1902. Cette étude avait été précédée d'un article intitulé « Hersenen en Zieleleven » dans la revue néerlandaise: « De Gids », nov. 1901.

W. Wundt: *Ueber* naiven und kritischen *Realismus*. Philosophische Studien. Bd. XII, S. 307-408; Bd. XIII, S. 1-105 und S. 323-433.

de caractères différents un titre commun, que R. Avenarius entendait réserver à son seul système. Nous voulons par ce terme caractériser un trait fondamental, qui unit surtout les systèmes en présence, à savoir leur tendance critériologique. Tous ces systèmes sont positivistes, mais ils ne se contentent pas d'affirmer les droits absolus et exclusifs du phénomène immédiatement observé et des constatations expérimentales, ils veulent reviser en un sens positiviste l'œuvre critique de Kant. Comme l'auteur de la *Critique de la raison pure*, ils cherchent dans l'analyse de notre organisation intellectuelle la mesure de l'esprit humain et le mode de son fonctionnement. La *Critique de l'expérience pure*, l'œuvre fondamentale d'Avenarius, veut être un « organum » de la pensée, tout comme l'œuvre maîtresse du philosophe de Kœnigsberg, et le titre même de l'ouvrage nous rappelle qu'originairement l'auteur voulait opposer une antithèse à cette œuvre célèbre. Les travaux de Hans Cornelius sont en quelque sorte l'œuvre d'un disciple de Hume qui emprunte les méthodes kantiennes pour défendre et parfaire son maître [1]). A ce titre, ces théories sont une intéressante manifestation de la pensée contemporaine, et l'indice d'une phase philosophique nouvelle.

Il faut signaler dans le courant d'idées nouveau un autre caractère : la part qui dans sa production revient aux naturalistes. Que des représentants des diverses sciences exactes, des physiciens comme E. Mach, des chimistes comme Ostwald, des physiologues comme Hering et Verworn, des psychiâtres comme Ziehen — pour ne pas sortir de l'Allemagne — et bien d'autres encore croient devoir se prononcer sur des problèmes critériologiques ; ce n'est pas par une rencontre de hasard. Sans doute jamais

[1]) « Nous ne répondrons pas seulement à la question si une solution dernière des problèmes que nous venons de soulever est possible, mais nous trouverons en même temps la clef de toutes les questions philosophiques, si nous analysons en général le mécanisme par lequel nous parvenons à satisfaire notre besoin de clarté. » Hans Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, p. 16. Leipzig, Teubner, 1897.

science ne parvient à s'isoler comme une île perdue, loin de tout contact avec les autres sciences et avec la philosophie ; car le penseur véritable éprouve le besoin d'assurer le repos de l'esprit par l'unité harmonieuse de son savoir. Mais dans les circonstances ordinaires ce besoin n'est pas assez impérieux pour provoquer un effort aussi général et aussi manifeste.

Durant un demi-siècle les sciences exactes ont pu croire que la connaissance de l'univers constituait leur monopole. En ce moment elles voient leur absolutisme menacé. D'abord l'idéalisme, qui pendant la première moitié du XIXe siècle avait par ses excès déconsidéré la philosophie, a fini par conquérir un ascendant si général, que les sciences naturelles ne peuvent pas plus longtemps refuser de s'expliquer avec lui. Ensuite les sciences psychologiques jouissent d'un succès croissant, tandis que la confiance des physiciens dans certaines de leurs hypothèses longtemps tenues pour définitives est de nouveau ébranlée.

De là un double danger : ou de voir renaître entre le monde psychique et le monde physique, entre l'esprit et la matière, un dualisme que le matérialisme croyait avoir vaincu ; ou de devoir sacrifier à l'idéalisme l'indépendance et la stabilité des sciences naturelles.

Mais l'homme ordinaire n'a pas conscience de ce dualisme, et le philosophe ne le supporte qu'avec peine, comme un conflit contre nature. Ce dualisme, les auteurs que nous nous proposons d'étudier ont voulu l'éviter à tout prix.

I. — LEUR EMPIRISME.

Et d'abord ils éprouvent tous une égale aversion pour ce qui serait absolu, en soi, et dépasserait les données de l'expérience phénoménale. La métaphysique kantienne leur apparaît aussi condamnable que celle des philosophes du moyen âge, et c'est même spécialement la première que

E. Mach a visée dans les remarques anti-métaphysiques qu'il place au début de son *Analyse des impressions*.

Les empirio-criticistes ne se contentent pas de dire avec les agnosticistes que l'au-delà du phénomène est inconnaissable pour nous et que nous devons nous résigner à abandonner sa poursuite ; ils nient l'existence même de ces problèmes et la possibilité de cet au-delà. S'il est insensé avec les métaphysiciens de maintenir l'esprit dans un perpétuel malaise en lui imposant un travail vain, il serait injuste de vouloir avec les agnosticistes lui rendre le repos en l'humiliant, car tout ce qui existe est connaissable et n'existe qu'en tant que connu. Avenarius a revêtu cette thèse d'une forme originelle dans sa théorie de la coordination principielle, que nous exposerons plus loin, mais elle se retrouve également dans les ouvrages de H. Cornelius, elle est impliquée dans les conceptions de Mach et de Ziehen. Dans un sens général, cette thèse est à la base de tous les systèmes idéalistes, mais le positivisme de ces auteurs l'a marquée d'une empreinte qui la différencie nettement des idées analogues des idéalistes métaphysiciens comme Hegel et Fichte.

La science doit s'édifier exclusivement sur les bases de l'expérience et ne peut admettre dans sa construction que des données d'observation directe. Tout élément hétérogène et toute superstructure spéculative troublent l'harmonie des lignes et menacent la stabilité de l'édifice.

Dans l'état actuel du savoir il n'est pas facile de faire un départ rigoureux entre les connaissances vraies et fictives. Des intérêts divers ont introduit dans les esprits une foule de postulats arbitraires, de croyances sans objet, d'hypothèses encombrantes, de préjugés troublants. D'eux a germé toute l'ivraie des entités métaphysiques, des antinomies suprêmes ; et ces problèmes sans solution parce que sans contenu, étouffent la véritable science. Quand par une épuration progressive la pensée humaine s'en sera débar-

rassée, l'esprit se reposera dans la possession d'une vérité pure et parfaite.

La philosophie n'a pas été seule à être envahie par des fictions ; les sciences exactes se sont peuplées successivement de substances hypothétiques, d'atomes, de fluides, d'éthers, dont l'insuffisance apparaît plus manifeste devant la rapidité avec laquelle se succèdent les plus surprenantes découvertes. Ces conflits ont fini par créer dans le monde des naturalistes un état de défiance à l'égard des hypothèses. Cette défiance se reflète dans des ouvrages tels que *La science et l'hypothèse* de Henri Poincaré [1]).

Il y a plus de quarante ans, Mach parlait de ce conflit entre les sciences psychologiques et physiques, et il entreprenait déjà alors une réforme qui devait éliminer de la physique tous les éléments superflus. La physique, disait-il, doit consulter la psychologie, la physiologie et la biologie ; c'est de ces sciences qu'elle doit recevoir les éclaircissements nécessaires sur la nature de son objet et sur la valeur de ses procédés. Hans Cornelius a revisé d'après les mêmes principes la psychologie et la critériologie, et toute l'œuvre d'Avenarius est un effort constant pour réaliser une philosophie de l'expérience pure.

II. — LE PRINCIPE DE LA SIMPLE DESCRIPTION.

« Une explication purement empirique ou scientifique des faits, dit Cornelius, n'est que la description simplifiée et synthétique de l'expérience » [2]). C'est la formule que Gustav Kirchhoff avait proposée pour définir la mécanique [3]). Les empirio-criticistes l'ont étendue à toute la science et à la philosophie. Comprendre une chose, dit Avenarius, c'est la réduire à des notions déjà connues [4]).

[1]) *Bibliothèque de philosophie scientifique.* Paris, Ernest Flammarion.
[2]) Cornelius, *Einleitung*, S. 38.
[3]) G. Kirchhoff, *Mechanik*, 1e Vorlesung, § 1.
[4]) Avenarius, *Prolegomena*, S. 32.

« Or du côté du connu les connaissances scientifiques se limitent à l'expérience pure qui contient seule ce qui est scientifiquement connaissable » [1]). « La philosophie veut conquérir la totalité logique de ce qui est connaissable au moyen d'une notion empruntée à l'expérience pure » [2]).

Nous préciserons à propos de chaque auteur ce qu'il considère comme véritablement donné par l'expérience ; mais d'une façon générale on peut dire que cette donnée de l'expérience n'est rien d'autre que le monde tel qu'il se manifeste à la conscience de l'homme ordinaire, étranger à toute préoccupation philosophique. Ce monde-là est la seule et la véritable réalité et la science n'a pas le droit de troubler les rapports qui lient ses parties ni de modifier l'aspect sous lequel il se présente naturellement. Il nous est immédiatement donné dans un ensemble de phénomènes conscients, les « Erlebnisse » de H. Cornelius, les « Elemente » de E. Mach, ou dans l'expérience pure d'Avenarius ; car ce que nous appelons notre monde extérieur n'est qu'un tissu de couleurs, de sons, de résistances, d'étendues, de durées, etc. qui sont unis entre eux de façons multiples [3]). « Tout ce que nous pouvons savoir du monde, écrit encore Mach [4]), s'énonce nécessairement dans la perception sensible. Et tout ce que nous pouvons souhaiter de connaître, nous est donné dans la solution d'un problème mathématique, dans la connaissance de la dépendance fonctionnelle qui existe entre les éléments sensibles. Par cette connaissance nous épuisons les sources du connaissable. »

Si le naturaliste croit devoir se servir encore de notions hypothétiques, il doit se souvenir que ce ne sont là que des expressions faciles de rapports constants entre les phénomènes, ou des généralisations analogiques, jamais il ne peut postuler par delà les événements observés des réalités

[1]) Avenarius, *Prolegomena*, S. 32.
[2]) *Ibid.*, S. 33.
[3]) Cfr. Mach, *Analyse*, S. 1.
[4]) *Ibid.*, S. 287.

qui échappent à tout contrôle expérimental [1]). C'est pour avoir quitté cette réserve que la physique s'est égarée dans un monde, d'où les phénomènes des sens qui furent son point de départ naturel, lui sont apparus d'un coup comme la plus grande des énigmes [2]).

L'idée mathématique de la fonction, expression de la dépendance réciproque des phénomènes ou plutôt de la dépendance réciproque des caractères (Merkmale) des phénomènes, est appelée à remplacer l''idée de causalité. « Les concepts de « cause efficiente » et « cause finale », écrit E. Mach, sont nés tous deux de l'animisme, qui est tellement manifeste encore dans les recherches scientifiques de l'antiquité... Mais l'extrême simplicité, la mensurabilité des événements physiques refoule de plus en plus les conceptions animistes. Le concept de causalité se transforme insensiblement... dans celui de la fonction [3]). A son tour la biologie doit avoir pour but d'atteindre un jour la simplicité des explications physiques [4]), et la psychologie ne sera parfaite que du jour où elle comprendra les phénomènes psychiques

[1]) Les hypothèses des sciences naturelles ne doivent pas être tenues pour des postulats inévitables, mais pour des expressions symboliques des phénomènes, grâce aux analogies qui existent entre les faits de divers domaines. Les phénomènes se produisent *comme si* ils résultaient des conditions indiquées dans l'hypothèse. Cfr. Cornelius, *Einleitung*, S. 42 et 43.

[2]) « Die Physik in dieser (ausschliesslich mechanischen) Weise behandelt, liefert uns nur ein Schema, in dem wir die wirkliche Welt kaum wiedererkennen und in der That erscheint Menschen, welche sich dieser Ansicht einige Jahre hindurch hingegeben haben die Sinnenwelt, von welcher, als einer wohl vertrauten Sache, sie ausgegangen waren, plötzlich als das grösste... « Welträthsel ».

» So erklärlich es also ist, dass man bestrebt war, alle physikalische Vorgänge auf Bewegungen und Atome zurückzuführen, so muss man doch sagen, dass dies ein chimärisches Ideal ist... In dem Arbeitsraume des ernsten Forschers hat es kaum eine wesentliche Function gehabt.

» Was in mechanischer Physik wirklich geleistet worden ist, besteht entweder in Erläuterungen physikalischer Vorgänge durch uns geläufige *mechanische Analogieen*, wofür die Theorieen des Lichtes und die Elektricität, oder in der genauen *quantitativen* Ermittlung des Zusammenhangs mechanischer Vorgänge mit andern physikalischen Prozessen, wofür die der Thermodynamik angehörigen Arbeiten Beispiele bieten. » E. Mach, *Vorlesungen*, S. 177-178.

[3] E. Mach, *Vorlesungen*, S. 79-80.

[4]) *Ibid.*, S. 81.

au moyen des processus physiques qui leur correspondent. Telles sont les idées de Mach. Avenarius et Ziehen ne parlent pas autrement, et Cornelius ne se sépare d'eux que parce qu'il respecte mieux l'autonomie de la psychologie. Mais ce sont là différences secondaires, qui au fond se réduisent souvent à des questions de mots et s'expliquent par un point de vue variable ou une éducation scientifique différente. Pour Cornelius aussi la causalité n'est qu'une manière d'anthropomorphisme, et une explication scientifique atteint sa plus grande clarté [1]) dans l'expression mathématique. Les ouvrages d'Avenarius, de Ziehen, d'Ostwald — qui propose par exemple une formule mathématique du bonheur [2]) — fournissent déjà des preuves de cette prédilection pour les mathématiques. Provisoirement leurs formules ne sont que des symboles commodes, mais elles sont significatives pour les espoirs que ces auteurs nourrissent.

III. — LE PRINCIPE DE L'ÉCONOMIE DE LA PENSÉE.

Le principe de la description simplifiée et synthétique, avec exclusion de tout élément pris en dehors de l'expérience, n'est qu'une conséquence du principe de l'*économie de la pensée*. « Exclure de notre conception d'une chose observée tout ce qui n'est pas donné avec elle, s'appelle ne pas dépenser pour notre pensée plus d'énergie que son objet n'exige » [3]). La loi de l'économie est le principe organique fondamental de l'esprit. C'est elle qui nous fait éprouver le besoin de réduire de plus en plus la multiplicité et la disparité des choses en leur substituant des

[1]) « In den Kräften und Wirkungen der Naturwissenschaften lebt noch der Anthropomorphismus. » *Einleitung*, S. 22. Cfr. Avenarius, *Prolegomena*, S. 27 u. f.

[2]) Cfr. *Vorlesungen über die Naturphilosophie*. L'auteur a donné une formule améliorée dans ses *Annalen der Naturphilosophie* (1905, IV Bd, 4. Heft, S. 458-474), sous le titre : « Theorie des Glückes ».

[3]) Avenarius, *Prolegomena*, S. 32.

concepts généraux et simples [1]). C'est elle qui donne à la science ses principes heuristiques et son but ; c'est elle qui crée cette loi du progrès d'après laquelle l'universelle et simple théorie de l'attraction énoncée par un Newton est supérieure aux formules complexes et particulières d'un Kepler [2]), car le progrès consiste à réaliser avec le moindre effort [3]) la plus grande représentabilité.

Le principe de l'économie de la pensée se décompose chez Mach en deux principes subsidiaires : le principe de la *continuité* et celui de la *différenciation* ou de la *détermination suffisantes* (das Prinzip der Stetigkeit oder Continuität und das Prinzip der zureichenden Bestimmtheit oder der zureichenden Differenzierung). Le principe de la continuité détermine notre esprit à agir instinctivement dans le sens de ses habitudes. Quand la succession de deux événements nous est familière, nous attendons l'arrivée du second dès que le premier nous est donné. Si au contraire nous observons un fait nouveau, nous essayons d'abord de le comprendre par les notions que nous possédons déjà. Mais si notre attente a été trompée assez souvent ou si certaines observations ne se concilient pas avec nos anciens principes, nous devons modifier nos idées d'après ces constatations nouvelles : le principe de la différenciation remplace celui de la continuité.

[1]) « Die Neigung zum systematisiren bedeutet eine grosse Kraftersparnis. Denn in dem systematisiren vollzieht sich eine Organisirung der Vorstellungsmassen, indem einem bevorzugten und besonders wichtigen Vorstellungscomplex eine centrale Stellung im Bewusstsein verschafft und die andern Vorstellungen um diese Centralvorstellung gruppirt werden. » Avenarius, *Prolegomena*, S. 6. On remarquera la grande parenté entre cette théorie de l'économie et la théorie Herbartienne de l'aperception.

[2]) E. Mach, *Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung*. Vorlesungen, S. 203 u. f.

[3]) « Wo von unmittelbarer Anschaulichkeit nicht die Rede sein kann, bilden sich die Gedanken des Physikers... zu einem ökonomisch geordneten System von Begriffsreactionen aus, welche wenigstens auf den *kürzesten* Wegen zur Anschaulichkeit führen. Alle Rechnungen, Constructionen, u. s. w. sind nur die Zwischenmittel, diese Anschaulichkeit schrittweise und auf sinnliche Wahrnehmungen gestutzt, zu erreichen, wo dieselbe nicht unmittelbar zu erreichen ist. » E. Mach, *Analyse*, S. 255.

Le principe de l'économie n'est pas une découverte de Mach. Entre autres, Maupertuis l'avait énoncé sous le nom de « principe de la moindre action ». W. Wundt [1]) en traite sous le nom de « principe de la simplicité ». Mais Mach en a élevé considérablement l'importance, et il est remarquable que, indépendamment de lui, mais presque en même temps, la même idée se retrouve chez deux autres auteurs : Avenarius, et un penseur inconnu Dietzgen [2]), simple artisan, que les préoccupations philosophiques suivaient à son travail. Il y a entre les idées de ces trois auteurs des similitudes surprenantes.

Toutefois le principe de l'économie conserve chez Mach surtout un caractère méthodologique ; chez Avenarius il devient la grande loi de l'histoire de la philosophie. Avenarius l'appelle « le principe de la moindre énergie » (Prinzip des kleinsten Kraftmasses) [3]). L'âme, dit-il, ne dispose que d'une quantité limitée d'énergie, mais son action est éminemment efficace (zweckmässig). Cette efficacité consiste à n'employer pour une solution donnée que la moindre énergie et à tirer d'une dépense déterminée les résultats les plus considérables [4]). C'est ce qui explique pourquoi les actions de l'âme suivent de préférence le chemin que l'habitude leur a aplani. Les associations et les concepts généraux ne sont que des moyens de restreindre la dépense de l'énergie. Toutefois cette dépense ne peut devenir nulle, car l'inaction est aussi insupportable à l'âme que le surmenage.

Ce principe de l'épargne est la source même de la philosophie, car l'idéal de la philosophie est de comprendre la multiplicité des choses sous des concepts simples et universels [5]). « Nous entendons ainsi par philosophie l'intelli-

[1]) *Logik*, 2e Aufl., S. 286.
[2]) Dietzgen, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1869. Une édition nouvelle en a été faite en 1902.
[3]) *Prolegomena*.
[4]) Cfr. *Prolegomena*, S. 1-3.
[5]) *Ibid.*, S. 16-21.

gence du monde, conformément au principe de la moindre énergie » [1]).

L'expérience pure étant, à ce point de vue, la forme la plus parfaite de la pensée, la première tâche qui s'impose à la philosophie est de dégager de l'ensemble de nos connaissances le contenu de l'expérience pure [2]), et la méthode par élimination est la méthode philosophique par excellence [3]). L'auteur donne déjà dans ses *Prolegomena* quelques indications, assez hésitantes encore, sur les résultats probables de cette réduction méthodique : il écarte l'efficience et toute causalité, et il présage la ruine de la notion de substance, point idéal immobile, que nous avons dû inventer pour pouvoir comprendre le changement absolu [4]). « Il ne reste que l'impression : l'être doit être pensé comme une impression qui ne s'appuie sur rien d'insensible » [5]). Les impressions sont le seul contenu réel et le mouvement n'est que la forme de leur apparition [6]). « Impressions, en tant que contenu, mouvements en tant que forme, voilà le mot suprême de toute existence. Au delà de cette conclusion, il n'est plus de problème possible. A moins que le principe de la moindre énergie n'incite quelque intelligence hardie à compléter l'unité conceptuelle de toutes les impressions par une unité primitive (Empfindungseinheit) de nature « métaphysique », qui par une différenciation spontanée aurait engendré la multitude actuelle.

Chez Cornelius le principe de l'économie prend le nom de « principe d'unité » (Einheitsprinzip) [7]), parce qu'il signifie spécialement ce pouvoir de cohésion qui donne à notre vie psychique son unité et sa continuité : comme chez Avenarius d'ailleurs, ce principe préside, dans les

[1]) *Prolegomena*, S. 21.
[2]) *Ibid.*, S. 39.
[3]) *Ibid.*, S. 40.
[4]) *Ibid.*, S. 56.
[5]) *Ibid.*, S. 59.
[6]) *Ibid.*, S. 60.
[7]) *Einleitung*, S. 85.

analyses psychologiques de Cornelius, à la genèse de toutes ces formes dérivées qui sont des produits de synthèse ou des formules simplifiées de l'expérience, tels les concepts : chose, existence, etc.

Concluons. Le principe de l'économie est la loi fondamentale de la pensée, son influence se manifeste surtout dans notre tendance à comprendre le nouveau par le connu et dans notre besoin d'unité. Au point de vue des sciences, il est le premier principe méthodologique : seule une description simple et synthétique est légitime.

IV. — CRITIQUE.

Comment apprécier ces doctrines fondamentales de l'empirio-criticisme ?

On peut noter avec Wundt, que le principe de l'économie est susceptible d'un triple emploi [1] : il peut être didactique, méthodologique et métaphysique. Sous les deux premières formes, ce principe est légitime, mais comme principe métaphysique il est d'une valeur très douteuse. Or chez les empirio-criticistes le principe a une portée ontologique, car il sert de critère à l'objectivité scientifique : le système cosmologique le plus vrai est le système de pensée le plus économique.

Si le principe de l'économie n'était que l'expression d'une loi psychique, il serait inattaquable. Nous connaissons tous la force de l'habitude dans la vie intellectuelle comme dans la vie volontaire. Le métaphysicien, le mathématicien, le naturaliste finissent par prendre des allures d'esprit différentes. En philosophie nous sommes enclins à voir les choses à travers le système qui nous est le plus familier ; et l'esthéticien qui a respiré longtemps et exclusivement l'atmosphère d'une époque déterminée, finit par

[1] *Ueber Realismus*, 2r Art., S. 78-79.

perdre le goût et la compréhension des œuvres appartenant à une autre période.

Le tort des empirio-criticistes a été de transporter sur les objets ce qui n'est qu'une règle fonctionnelle du sujet connaissant.

C'est la même erreur qui a conduit les sciences naturelles au mécanicisme cosmologique, et Mach le leur reproche. L'étendue est le caractère fondamental des corps et tous les phénomènes physiques sont mesurables par elle. Il est compréhensible que la physique, qui n'avait d'autre but que de connaître les lois de succession et les rapports de dépendance entre les événements matériels, ait négligé toutes les disparités qualitatives, pour les réduire à cette mesure commune, qui permettrait d'investir la physique de la simplicité et de l'exactitude de la mathématique.

Ce moyen a incontestablement favorisé l'essor des sciences naturelles. Mais on a perdu bientôt la conscience que l'on n'avait fait qu'une élimination méthodique. On a relégué toutes les qualités sensibles, les sons, les couleurs, les odeurs, etc. dans le domaine psychique, pour ne laisser dans le monde matériel que des atomes homogènes et du mouvement local. Comme donnée cosmologique ce résidu était insuffisant, et à cause de sa nature purement quantitative l'union entre le corps et l'esprit devenait une énigme. Et quand l'idéalisme conteste à la physique l'existence objective même de ces éléments dits primordiaux, on ne voit pas de quels principes la physique pourrait s'armer pour sa défense. Si les qualités sensibles que nous attribuons aux corps ne sont que des produits de notre organisation psychique, la quantité et le mouvement ne sont pas autre chose, car nous ne les connaissons que par la mise en œuvre de ces mêmes puissances cognitives qui nous renseignent sur les qualités. Voilà comment la physique, en limitant son objet propre comme elle l'a fait, a mis sa propre existence en danger.

L'empirio-criticisme commet la même faute en l'aggravant,

car il l'étend à tout ce qui est connaissable. Il ne soutient pas seulement que rien n'existe à moins d'être connu, mais encore il n'admet au sujet du connu qu'une description simplifiée et synthétique. L'esprit ne supporte pas des œillères, et, malgré les assurances du phénoménisme, il s'inquiétera toujours de la nature, de l'origine et de la destinée des choses. La métaphysique est plus forte que l'empirisme, et repousse ses attaques; malgré leurs protestations, Avenarius, Mach et Ziehen n'ont pas échappé à son invincible pouvoir.

F. Van Cauwelaert.

Mélanges et Documents.

VIII.

Un scolastique inconnu de la fin du XIIIe siècle.

Inconnu, on peut le dire, car on ne savait de Thierry de Fribourg que le nom, le titre de ses œuvres et la particularité qu'il émit une explication nouvelle de certains phénomènes d'optique et de météorologie. Or, un chercheur patient, M. le Dr Krebs, a rassemblé et interrogé les manuscrits inscrits dans diverses bibliothèques sous le nom de Theodoricus Teutonicus de Vriberg. La moisson fut abondante. Des trente-cinq traités renseignés par les anciens catalogues, vingt-trois sont conservés, contenant des questions de logique, d'optique, de chimie, d'astronomie, de cosmologie, de psychologie, de théologie ; et la doctrine qui s'y étale est du plus haut intérêt pour l'histoire de la scolastique du XIIIe siècle. Interprétons, pour nous en convaincre, quelques-unes des conclusions développées par M. Krebs, dans la savante étude qu'il consacre au « philosophe inconnu » [1].

* * *

Thierry de Fribourg appartient à l'ordre des Frères-Prêcheurs, où il occupe une place importante à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle : d'abord comme religieux, car il revêtit successivement

1) Dr Engelbert Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft.* Bd 5-6 der *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Munster, 1906. Les œuvres de Thierry de Fribourg dénotent chez leur auteur une étonnante fécondité et une grande étendue de savoir. Les plus importantes sont : *de luce et ejus origine, de coloribus, de iride et radialibus impressionibus, de miscibilibus in mixto, de intelligentiis et motoribus coelorum, de tribus difficilibus articulis, de cognitione entium separatorum, de habitibus* et surtout le *de intellectu et intelligibili* où sont résumées ses conceptions systématiques et les plus originales. M. Krebs publie in extenso le *tractatus de intellectu et intelligibili* et le *de habitibus* conformément aux règles généralement suivies dans la collection de M. Baeumker.

dans son ordre des fonctions de haute administration ; puis et surtout comme homme de science, comme philosophe et comme prédicateur mystique. Nous le trouvons à Paris en qualité d'étudiant, avant 1285, et en qualité de maître en théologie vers 1297. Lui-même écrit, à propos de la question très controversée de l'éternité du monde, qu'il assista aux disputes d'un *solemnis magister*, — Henri de Gand, sans doute, — dont il critique vivement les solutions en cette matière. Il nous apprend aussi qu'il exposa au provincial de l'ordre ses théories nouvelles sur l'arc-en-ciel et que son supérieur lui ordonna de les consigner par écrit. Ces théories sont longuement étudiées par M. Krebs qui les déclare remarquables ; leur nouveauté et l'indépendance de son penser philosophique valurent d'ailleurs à Thierry de Fribourg plus d'une hostilité : *qui magis patebit calumniae inter omnia opuscula mea*, dit-il dans son prologue au traité *de corporibus gloriosis* [1]). Les dernières indications certaines qui le concernent, datent de 1310. M. Krebs l'identifie avec Theodoricus Teutonicus et croit que Fribourg, sa ville natale, est Fribourg en Saxe et non Fribourg en Brisgau.

* * *

Dans Thierry de Fribourg, le philosophe seul nous occupera. Sa curieuse personnalité se détache nettement dans la phalange des maîtres qui remplissent l'époque intermédiaire entre Thomas d'Aquin et Duns Scot. Retraçons brièvement les cadres de ce milieu doctrinal.

Les innovations philosophiques de Thomas d'Aquin tendaient toutes à imprimer à la synthèse scolastique plus de cohérence et partant plus de puissance. Ce fut le secret de leur succès final. Mais en même temps elles démodaient bon nombre de théories restées traditionnelles dans l'ancienne scolastique du XIIIe siècle, et on comprend que l'apparition du thomisme dut susciter de ce chef des conflits. La collision des idées anciennes et nouvelles fut vive et revêtit des formes diverses, et certaines controverses, comme celles relatives au nombre des formes substantielles dans les êtres contingents, furent fécondes en épisodes de toutes sortes [2]).

Les systèmes nés de ces luttes ardentes, après la mort de saint Thomas, peuvent se répartir en trois groupes : d'une part des

1) Krebs, *op. cit.*, p. 3.

2) Voir notre étude : *Le traité « de unitate formae » de Gilles de Lessines*. Tome I des *Philosophes Belges*. Louvain, 1901.

opposants irréductibles, maîtres élevés dans la tradition de l'ancienne école, défendent sans transiger le legs philosophique du passé ; d'autre part, des *disciples entiers* du thomisme se montrent non moins intransigeants dans la défense que leurs adversaires dans l'attaque ; enfin une série de docteurs éclectiques et indépendants prennent leur part dans les idées nouvelles du thomisme, continuent le passé par certaines doctrines, et surtout professent sur d'autres questions des solutions originales. Contemporains et souvent membres de la même faculté de théologie, ces hommes se rencontrent dans les mêmes écoles et se visent réciproquement dans leurs discussions. Au fur et à mesure que les recherches se poursuivent, on voit s'allonger la liste de ces indépendants... Godefroid de Fontaines, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Henri de Gand et d'autres. Désormais on peut ajouter à la série le nom de Thierry de Fribourg.

* * *

Disons d'abord que sur des points *fondamentaux*, comme l'unité des formes substantielles, le caractère d'indétermination et de non-actualité de la matière première, l'absence de composition de matière et de forme dans les substances spirituelles, la non-impossibilité d'une création *ab aeterno*, Thierry défend énergiquement les nouvelles solutions thomistes ; que sur certaines questions non moins importantes, telles que l'identité de l'âme et des facultés, l'activité de l'âme dans le phénomène représentatif, la connaissance de la vérité dans la lumière divine, il se réclame de saint Augustin, dont il ne contredit d'ailleurs pas une fois la grande autorité. Mais il faut, pour saisir la teneur de ces théories, les rapprocher de conceptions systématiques qui impriment à sa philosophie des allures propres.

Ces conceptions sont d'origine néo-platonicienne. Proclus, dont Guillaume de Moerbeke avait traduit du grec en latin (1268) les *Elementa theologiae*, est cité à chaque page, à l'égal d'Aristote et d'Augustin, et suivant la juste remarque de M. Krebs, Thierry ne doute pas que ces trois philosophes ne s'accordent à défendre le système qu'il expose dans ses traités.

Les influences les plus significatives du néo-platonisme se révèlent dans la théorie de la progression causale du monde et dans le rôle métaphysique et idéologique attribué à l'intelligence humaine.

* * *

Pour expliquer la production des êtres, Thierry n'admet pas, comme les autres scolastiques, la création *directe* par Dieu des

causes secondes ; mais, à l'instar de Proclus, il fait appel à une série d'intermédiaires, dont la production causale suit une progression descendante, *secundam modum emanationis*. Dieu, unité suprême, produit les intelligences pures (qu'il ne confond pas avec les anges) ; de celles-ci dérivent les esprits qui animent les corps célestes ; ceux-ci engendrent les corps sublunaires. Ce *profluxus entium* [1]) est dominé par ce principe d'ordre intellectuel qui joue un rôle prépondérant dans le système : *toute intelligence qui procède d'une intelligence antérieure, reçoit et conserve son être de l'acte contemplateur grâce auquel le générateur connaît l'intelligence engendrée. Celle-ci à son tour connaît le principe d'où elle dérive.* Dans toute pure intelligence, l'être même est de penser (contre Thomas d'Aquin). Elle est *intellectus in actu per essentiam.* Et si on tient compte que notre intellect agent — ou notre âme — est une de ces intelligences pures dues à une production directe du λόγος divin [2]), on entrevoit déjà les étranges répercussions que pareille doctrine introduit dans l'idéologie de Thierry de Fribourg.

Mais auparavant il convient de noter comment le savant dominicain entend sauvegarder la théorie de la création et mettre à couvert ce que j'appellerai volontiers sa *scolasticité.* D'abord l'acte primordial, le λόγος de Dieu, par la vertu duquel il se fit que les intelligences pures reçurent leur être, mérite *seul* le nom d'acte *créateur* au sens où la scolastique entend ce terme : « ... hoc tamen in omnibus salvo quod solus Deus creat... sicut dicitur in libro de causis. Procedere enim rem a re non est unam creare aliam. Sed creare est sic producere, quod non praesupponat aliquod superius et prius agens, in cujus virtute agat et a quo habeat virtutem agendi et quod secum agat illud idem, quod agitur ab eadem causa secunda ;... quia quicquid agit causa secunda in essentialiter ordinatis agitur a causa superiori » [3]). Bien que la production des intelligences célestes et de l'univers sensible ne soit pas l'œuvre *directe* de Dieu — c'est la particularité de cet agir hiérarchique — elle demeure son œuvre *indirecte*, car c'est de Dieu que tout agent de la progression tient, en fin de compte, et son être et sa causalité.

Ensuite, — M. Krebs le note avec raison — toute cette doctrine est dépouillée de signification *panthéiste.* C'est un thème néo-plato-

1) Ailleurs il l'appelle : « interior transfusio qua aliquid fluat in aliud (p. 129) ; ebullitio ; ordo emanationis ut scilicet unus ab alio et ab isto alius et sic deinceps fluat in esse » (p. 133).

2) « Ad istud genus intellectuum (per essentiam in actu) pertinet intellectus agens noster. » *De intellectu intelligibili*, p. 128.

3) *Ibid.*, p. 132.

nicien transposé dans la tonalité scolastique. Les êtres finis ne sont pas, comme dans le néo-platonisme, des *prolongements* ou des *formes* de l'*énergie* divine, divins à leur tour : ils sont substantiellement distincts de Dieu.

En ce qui concerne l'intellect agent, Thierry lui enlève toute signification de *panpsychisme*, car il défend énergiquement son individualité et sa multiplication dans les êtres humains. Il s'accorde ainsi, avec tous les autres docteurs, à combattre Averroès, le grand adversaire de la scolastique.

Sur une autre question de métaphysique, et qui fait l'objet d'interminables controverses au XIIIe siècle, Thierry de Fribourg professe une solution à lui propre : le fondement *(ratio)* de l'individuation, ou la raison qui dans *une* espèce permet la multiplicité de *nombreux* individus, est la présence dans chacun de ces individus, d'éléments étrangers à l'essence spécifique. Ce qui individualise les êtres, c'est qu'ils ont des *partes post totum quae non ingrediuntur definitionem*. Or ces *partes post totum* ne visent pas seulement des éléments quantitatifs, — ce qui permettrait de réduire la doctrine de Thierry de Fribourg à celle de Thomas d'Aquin [1]), — mais des éléments qualitatifs, tels qu'une propension naturelle de l'être à dépenser son agir dans une direction déterminée *(respectus, habitus)*.

* * *

L'application à l'intellect agent des principes qui régissent l'activité des intelligences pures, prête à l'idéologie de Thierry de Fribourg une physionomie toute particulière.

On retrouve dans cette idéologie plus d'une thèse augustinienne ; mais leur sens est modifié. L'âme, forme substantielle du corps (Aristote), est identique à ses facultés (Augustin). Elle n'est autre chose, en effet, que l'intellect agent, qui constitue le principe mystérieux de son être (principium causale essentiae animae ; cfr. l'*abditum mentis* de saint Augustin). Or l'intellect agent, donc aussi l'âme, est *actu per essentiam* (v. p. h.). Les activités de l'âme ne se différencient que par la direction dans laquelle elles se dépensent (habitus, respectus). L'*habitus* est une disposition de l'âme à agir

1) Ainsi que nous l'écrivions dans une note incidente de notre *Histoire de la philosophie médiévale* (2e édit., p. 435), en prenant pour base une étude fragmentaire de M. Krebs sur Thierry de Fribourg. Nous nous inspirions alors de textes bien connus du Docteur angélique, où celui-ci remarque à bon droit que les éléments qui fondent l'individuation doivent être *en dehors* de la notion spécifique, à laquelle ils s'ajoutent. Thomas d'Aquin emploie même le terme *accidunt*. Les textes nouveaux du dominicain allemand montrent bien que celui-ci ne s'accorde pas avec le grand docteur de son ordre, et M. Krebs a raison de faire les réserves contenues dans la note 2, page 113 de son ouvrage.

suivant une inclination naturelle, et son énergie, *complète en elle-même*, se dépense dès que les conditions d'exercice sont données. Il s'ensuit que dans l'âme tout est *activité pure*. Elle agit, comme la pierre tombe. La sensation est un phénomène actif ; elle se produit non pas sous l'influence causale de l'objet extérieur, mais à l'*occasion* de sa présence (Augustin).

Quant à l'intellect agent, puisque sa création par un λόγος divin *implique à son profit la connaissance même de son créateur* (Proclus, v. p. h.), il est en nous le principe de tout savoir intellectuel (Aristote) [1]) et toutes les formes exemplaires étant de quelque façon déposées en lui, on peut dire, à raison de cette participation, que nous connaissons tout dans la lumière divine (Augustin) [2]). Ainsi se fusionnent dans une conception *sui generis*, des éléments néo-platoniciens, aristotéliciens et augustiniens. L'intellect agent, nanti des *species intelligibiles* des choses, les produit dans l'entendement passif, à l'*occasion* des perceptions sensibles, déterminant alors la connaissance actuelle de la quiddité abstraite et universelle des choses. La théorie augustinienne de l'*illumination* de Dieu et des *rationes aeternae*, si diversement interprétée au XIIIe siècle, reçoit ici une formule unique et des plus originales. Si l'intellect agent ne fait pas fructifier à tout moment dans l'intellect possible son trésor de savoir, c'est que le corps est un obstacle à la claire vue de l'âme : une fois de plus s'affirment les attaches augustiniennes de Thierry de Fribourg.

Autre conséquence inattendue : l'entendement passif ne connaît pas seulement les *species intelligibiles*, et par leur intermédiaire les *res extra*, mais conformément aux principes qui régissent toute vie

1) « Tria enim invenimus in cognitione ejus (intellectus agentis), quorum primum et principale est suum principium, a quo procedit intelligendo, in quo consistit suae essentiae acceptio ; secundum est sua essentia, quam intelligit sub ordine tamen eius modi intelligendi, quo intelligit suum principium, ita quod non sunt duae intellectiones sed una numero, sicut infra ostendetur etiam de intellectu possibili, qui intelligendo se intelligit alia a se in aliquibus intellectionibus. Tertium est universitas entium, quam totam suo ambitu comprehendit quantum ad suam cognitionem, sicut Augustinus dicit. » *Tractatus de intellectu et intelligibili*, p. 167. De même : « Intellectus agens, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam eodem modo quo se intelligit et eadem simplici intellectione. » *De tribus difficilibus articulis*. Krebs, *op. cit.*, p. 74.

2) « Omne quod intelligitur, non intelligitur, nisi in sua ratione, quia hoc est intelligere, id est intus legere, quod proprium est intellectus sicut et nomen ipsum praetendit ; talis autem rei ratio splendet in intellectum possibilem ex suo principio intellectuali, quod est intellectus agens immediatum, et quia causa primaria plus influit, quam causa secundaria, ideo huius ratio rei plus splendet a primo principio intellectuali quod Deus est in intellectu, quam ab immediato principio, quod est intellectus agens..., et secundum hoc videre rem aliquam in sua ratione, est videre eam in lumine primae veritatis, quae Deus est secundum Augustinum. » *Ibid.*, p. 203.

intellective, il contemple également l'intellect agent, *qui en le connaissant lui donne l'être :* la connaissance de la *ratio* ou de la quiddité des choses implique la connaissance de l'intellect agent qui la contient [1].

Cette bizarre doctrine idéologique est largement étalée dans le tractatus *de intellectu et intelligibili.* On en trouve un exposé dans la dissertation dont M. Krebs fait précéder l'édition, mais cet exposé — que l'auteur nous permette cette remarque — n'insiste pas assez sur le lien logique qui synthétise l'ensemble des doctrines relatives à l'intellect agent ; celles-ci sont présentées par fragments et à divers endroits : mieux eût valu les grouper.

Nous achèverons de caractériser la psychologie du maître dominicain en ajoutant qu'il est partisan, avec Godefroid de Fontaines, du déterminisme psychologique. La volonté est une inclination *naturelle* de l'âme (respectus), consécutive à la représentation d'un bien particulier par la *ratio particularis* ou la *vis aestimativa* (distincte de la *ratio universalis*) [2]. La volonté, *principium tantum inclinativum*, *non effectivum*, suit nécessairement pareille représentation. La représentation universelle, fruit de l'entendement, ne joue aucun rôle dans notre vie morale. C'est un amoindrissement de la liberté dont les conséquences sont graves.

* * *

Thierry de Fribourg est un penseur hardi et, jusqu'à un certain point, original. Il se sépare volontiers des *communiter loquentes*, et il s'en vante. Plusieurs de ses doctrines ne diffèrent que par une nuance de certaines thèses condamnées par Etienne Tempier [3] ; d'autres semblent tomber sous le coup de quelques articles proscrits en 1277 par l'évêque de Paris [4].

M. Krebs range Thierry de Fribourg dans le groupe des scolastiques *augustiniens*. Ce classement appelle des réserves. On ne peut, ce

1) « Intellectus possibilis non solum se habet ad intellectum agentem tanquam ad obiectum quantum ad rationem in qua ex ipso aliquam rem intelligit, sed cum hoc modo se habet ad ipsum tanquam ad principium activum et profluxivum sui... Fulget igitur secundum praehabita intellectus agens in intellectum possibilem sub ratione cuiuscumque intelligibilis, quod apprehenditur per intellectum possibilem, sub ratione inquam determinata et propria uniuscuiusque intelligibilis, et hoc est proprium intellectus possibilis, sic apprehendere suum principium, a quo procedit scilicet sub ratione tali secundum proprietatem essentiae ipsius principii, quae omnia in se continet suo modo. »

2) « Est autem duplex ratio, scilicet universalis et particularis » (p. 195).

3) Par exemple, à Dieu il attribue la *superaeternitas*, aux intelligences pures l'*aeternitas*, évitant ainsi la proposition 5 : « Quod omnia coaeterna sunt *primo principio* ».

4) Krebs note la proposition 109.

semble, mettre sur un même pied la doctrine de Thierry de Fribourg et celles d'un Bonaventure, d'un Mathieu ab Aquasparta ou d'autres disciples de Bonaventure qu'on est convenu d'appeler des représentants de direction augustinienne. C'est que les éléments augustiniens repris par le philosophe dominicain sont incorporés dans une *systématisation* qui n'est pas seulement étrangère à saint Augustin, mais qu'on ne retrouve, à notre connaissance, chez aucun autre scolastique du XIIIe siècle. Les théories sur la procession causale des êtres et sur la nature de l'intelligence humaine sont de *provenance* néo-platonicienne ; et de tous les scolastiques de ce temps, Thierry est le plus néo-platonicien. Mais il demeure *scolastique*. Le Proclus qu'il présente est dénaturé, dépouillé de tout caractère *panthéiste*, et cela est capital. Il y eut, ce semble, d'autres philosophes contemporains qui reprirent la pensée *moniste*, et firent revivre l'âme du néo-platonisme : ceux-là ne sont pas, ne peuvent pas être scolastiques. Thierry n'est pas de ce nombre. Il professe en théodicée la création, la distinction fondamentale de l'Infini et des êtres finis ; en métaphysique, l'individualité de toute substance (qu'on songe à ses recherches sur le principe de l'individuation), la composition de matière et de forme et l'unité des formes ; en psychologie, l'irréductibilité de la sensation et de la pensée, la distinction des deux intellects, etc. Par tous ces côtés, Thierry se rattache à la grande famille des Thomas d'Aquin, des Bonaventure, des Duns Scot.

M. De Wulf.

IX.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Nécrologie. — Le 5 juin 1906 est décédé E. von Hartmann, dont les théories pessimistes eurent en Allemagne leurs heures de célébrité. Von Hartmann n'est pas seulement moraliste. Outre sa *Philosophie de l'inconscient*, il a publié des ouvrages nombreux sur la métaphysique, la philosophie de la nature et la psychologie, la religion, la morale, l'histoire de la philosophie. Au moment où la mort l'a surpris, il travaillait à une philosophie de l'histoire. On a souvent relevé les contradictions de son pessimisme.

Principaux ouvrages : Philosophie des Unbewussten (ouvrage principal, a reçu de nombreuses éditions) ; Philosoph. Fragen der

Gegenwart ; Kritischen Wanderungen durch die Phil. d. Gegenwart ; Philos. d. Schönen ; Zur Zeitgeschichte ; Zur Gesch. u. Begründung d. Pessimismus ; Gesch. d. Metaphysik ; Ethische Studien ; Kategorienlehre ; Kritische Grundlegung d. transcendentalen Realismus ; Ueber d. dialektische Methode ; Das Unbewusste u. d. Darwinismus ; Die Weltanschauung d. modernen Physik ; Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie ; Die moderne Psychologie ; Die deutsche Aesthetik seit Kant ; Das relig. Bewusstsein d. Menschheit ; Das sittliche Bewusstsein ; Die Krisis d. Christenthums in d. modernen Theologie ; Die Religion des Geistes ; Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus in ihrer Stellung z. Philos. der Gegenwart ; des études sur Kant, Lotze, Schelling, von Kirchmann.

Nombreux articles de revue, notamment dans *Zeitschrift f. Philosophie und philosophische Kritik :* Die letzten Fragen d. Erkenntnisstheorie u. Metaphysik (1896) ; Die psychophysische Causalität (1902) ; Zum Begriff d. Kategorienfunktion (1899) ; Energetik, Mechanik und Leben (1904). — *Philosophische Studien :* Die Finalität in ihrem Verhältniss zur Causalität (1902). — *Archiv f. system. Philosophie :* Die allotrope Causalität (1898) ; Zum Begriff d. Unbewussten (1900) ; Mechanismus u. Vitalismus in d. modernen Biologie (1903). — *Kantstudien :* Kant und d. Pessimismus (1900). — *Philosophische Monatschrift :* Mein Verhältniss zu Hegel (1888). — *Vierteljahrschrift f. wissensch. Philos. :* Die Grundlage d. Wahrscheinlichkeitsurtheile (1904) ; Abstammungslehre (1905) etc.

Si nombreux sont les écrivains qui se sont occupés de la philosophie de l'inconscient et de la morale du pessimisme, que nous ne pouvons songer à en dresser ici la liste. Citons en Allemagne J. Volkelt, Wirth, Alf. Weber, Carl Vogt, Hans Vaihinger, Taubert, Stöckl, Paul Barth, Ebbinghaus ; en France, Séailles, Secrétan, Caro ; en Angleterre, J. Sully ; en Italie, Talamo, Bonatelli, Faggi ; en Hollande, H. F. Waller ; en Norvège, S. Wägner.

— Le 11 septembre mourut à Pavie Carlo Cantoni, sénateur, rédacteur en chef de la *Rivista italiana di filosofia* depuis 1899 et qui pendant de longues années tint la tête du mouvement kantien en Italie.

Principaux ouvrages : Corso elementare di filosofia (nombreuses éditions) ; Psicologia ; Sul concetto e sul carattere della Psicologia ; Psicologia percettiva ; Morale, Estetica, Storia della filosofia ; Emmanuele Kant (3 vol.) ; Studi su G. Vico.

Nombreux articles dans la *Rivista filosofica :* sur Kant (1901-1905) ; sur Stuart Mill et Comte (1900) ; sur l'enseignement de la philo-

sophie (1900) ; sur Luigi Ferri ; sur la morale. — *Revue de métaphysique et de morale :* sur Kant.

Revues nouvelles. — Une revue nouvelle s'est fondée, sous la direction de Max Dessoir : *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* [1]). On se propose d'y publier des études sur l'histoire de l'esthétique, des recherches expérimentales sur les phénomènes esthétiques, des travaux relatifs à l'art des peuples primitifs et des enfants ; d'y traiter toutes les questions générales de la poétique, de l'esthétique musicale et plastique ; enfin de déterminer les répercussions réciproques de l'art sur l'état intellectuel et social. Le programme est intégral et alléchant. Puissent les rédacteurs réagir contre ce fâcheux courant de *subjectivisme* qui envahit de plus en plus les théories esthétiques contemporaines, et tout en faisant aux phénomènes psychiques du beau la grande part qui leur revient, ne pas absolument méconnaître l'autre grand département de l'esthétique : la beauté considérée comme attribut des choses !

Le premier fascicule contient des articles de Lipps, Lange, Riemann, Simmel, Spitzer, Poppe, dont les trois premiers surtout sont connus par diverses publications sur la matière. Theodor Lipps est précisément un de ceux qui n'arrêtent leur attention que sur le côté impressif. Dans son *Aesthetik* (Leipzig, 1903) il considère la science dont il s'occupe comme une « discipline psychologique, n'ayant d'autre but que d'analyser le sentiment du beau ».

Publications collectives. — Les publications collectives gagnent sans cesse en faveur ; elles pénètrent là où les ouvrages isolés trouveraient porte close. On sait le succès de la collection *Les Grands Philosophes* dont notre savant collaborateur, M. l'abbé Piat, a pris l'initiative, et qu'il vient d'enrichir d'un nouveau volume sur Platon.

On nous signale une autre collection publiée chez Carl Winter à Heidelberg, sous la direction du professeur Ruska : *Englische und französische Schriftsteller aus dem Gebiete der Philosophie, Kulturgeschichte und Naturwissenschaft.* Ont paru à ce jour les éditions anglaises de plusieurs œuvres de Locke (Bd 1), de lord Shaftesbury (Bd 2), David Hume (Bd 3), Adam Smith (Bd 4), Herbert Spencer (Bd 5), le « Discours de la méthode » de Descartes (Bd 6), la Philosophie de Taine (Bd 7).

1) à Stuttgart, chez F. Enke.

Concours. — La *Kantgesellschaft* pose la suivante question : « Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrh. mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller ». Prix : 1000 Mk. — Délai : 22 avril 1908.

— De l'Académie royale de Copenhague : « Examiner au point de vue de la théorie de la connaissance et au point de vue psychologique le rapport entre le criticisme et le pragmatisme ». Prix : 320 couronnes. — Délai : 31 octobre 1907.

Dictionnaires. — Cesare Ranzoli a publié à Milan, en 1905, un *Dizionario di scienze filosofiche.* L'auteur annonce qu'il a voulu surtout mettre à contribution les œuvres des écrivains italiens.

La même année, parurent à New-York, sous la signature de M. Benjamin Rand, deux importants volumes de bibliographie philosophique : *Bibliography of Philosophy, Psychology and cognate subjects*, formant ensemble le tome III du *Dictionary of Philosophy and Psychology*, édité par M. James Mark Baldwin. C'est une vaste compilation bibliographique, embrassant l'histoire de la philosophie, les systèmes philosophiques, la Logique, l'Esthétique, la philosophie de la Religion, la Morale, la Psychologie. L'auteur déclare dans une préface qu'il n'a pas prétendu dresser, à propos de chaque sujet, une bibliographie complète ; c'eût été poursuivre une chimère, et sur un point donné le spécialiste complétera toujours les indications de n'importe quelle bibliographie générale. Il n'a pas prétendu davantage donner de chaque notice une appréciation critique, ce travail étant, au même titre que le premier, au-dessus des forces d'un seul homme. Mais il a tracé des cadres généraux, et signalé pour les diverses matières intéressant le philosophe à quelque titre que ce soit une série d'ouvrages ou d'articles de revue qui constituent un premier fonds de documents et une base de recherches ultérieures. D'autre part, l'auteur renvoie, pour les principaux ouvrages, aux revues qui leur ont consacré des appréciations critiques. Etant donné le but poursuivi par M. Rand, on peut dire qu'il a réussi. Mais il ne faut pas se faire illusion sur la valeur objective de pareilles publications. De par la force des choses, leur renouvellement s'impose après peu de temps : au moment même de naître, elles ont déjà vieilli. La première partie, consacrée à l'histoire de la philosophie et des philosophes, est surtout développée. L'auteur fait place aux vivants, mais il en laisse de côté et non des moins méritants. Zeller a sa notice, mais pas Windelband. On trouve des défauts de classification : à la première page, sous le titre *General Bibliographies*, l'auteur incorpore les

bibliographies *spéciales*, relatives à Aristote, à Spinoza ; les ouvrages historiques de Cousin sont mentionnés à plusieurs endroits etc. Par contre, l'ouvrage de Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* (Paris, 1872) est rangé sous la rubrique « Nominalism and Realism ». Voilà un classement qui nous a fait plaisir... Mais on aurait tort d'oublier que toute œuvre comme celle de M. Rand comporte un inévitable coefficient d'erreur. Il n'en faut pas faire un grief à l'auteur.

Plus récemment encore, M. Elie Blanc, professeur de philosophie à l'Université catholique de Lyon, a édité un *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine* [1]). Voici en quels termes la préface marque le point de vue de l'auteur : « Malgré son étendue relativement considérable, ce Dictionnaire n'est qu'un abrégé si on le compare aux vastes recueils dont nous venons de parler (les ouvrages antérieurs et similaires) et à ce qu'il deviendrait lui-même en recevant tous les développements qu'il comporte. Il est néanmoins complet dans sa brièveté : il embrasse également l'histoire et les doctrines. L'auteur y a réuni ou condensé tout ce que pouvaient réunir d'utile le *Traité de philosophie scolastique*, l'*Histoire de la philosophie*, les *Mélanges* et ses autres écrits philosophiques publiés depuis bientôt trente ans. Il y a joint, en outre, ce qu'il a pu choisir de meilleur et de plus instructif dans les ouvrages et les articles de revue les plus récents. La littérature philosophique contemporaine a été largement mise à profit... On accordera plus d'attention aux philosophes contemporains et à leurs œuvres, surtout aux philosophes français et aux ouvrages publiés ou traduits en notre langue. Nos auteurs n'ont-ils pas fait porter leurs études sur tous les problèmes, toutes les écoles, toutes les parties de l'histoire ; et, en signalant leurs écrits, ne fournissons-nous pas le meilleur moyen de se renseigner sur l'état actuel de la science et sur les progrès accomplis par leurs prédécesseurs ? (p. XIII).

»... Le Vocabulaire, en particulier, est très étendu. On n'a pas assez remarqué, peut-être, que tous les mots fondamentaux de la langue appartiennent au Vocabulaire philosophique. Il tranche sur tous les autres, purement techniques, qui s'ajoutent à la langue commune, sans la soutenir eux-mêmes. On peut ignorer l'un ou l'autre de ceux-ci et même les ignorer tous : personne au contraire, ne peut ignorer complètement le *Dictionnaire philosophique*. On s'aperçoit bien vite de son importance, en parcourant les concepts

1) In-4° de 1247 colonnes. Paris, Lethielleux, 1906

fondamentaux de l'esprit humain, sans lesquels il n'y aurait pas de pensée ni de langage possible » (p. XIV).

M. Blanc est un écrivain d'une extraordinaire fécondité. Ses ouvrages antérieurs sont la mine principale où il puise les données de son nouveau *Dictionnaire de philosophie*. Est-ce bien un avantage ? On se représente mal tous les articles d'un Dictionnaire signés par un seul homme. — L'œuvre de M. Blanc rendra des services à ceux qui cherchent des informations générales principalement sur la scolastique et sur son histoire. Mais pourquoi donc l'auteur borne-t-il son attention aux philosophes français ? N'est-ce pas volontairement s'exposer à être incomplet ? Des hommes comme Ehrle et Denifle, par exemple, méritaient mieux qu'une simple mention. A propos de Eckehard, l'auteur ne mentionne pas les études décisives (*bahnbrechend*) publiées par Denifle. — Une remarque : A quel titre a pu se glisser dans un *Dictionnaire de philosophie* la suivante notice sur *Vooruit* : « mot flamand qui signifie *En avant*. — Société coopérative de consommation fondée en 1880, à Gand, par les socialistes belges, sur l'initiative de Anseele. D'abord simple boulangerie, le *Vooruit* est devenu ensuite une puissante société, l'une des forces du parti socialiste » (p. 1215). — M. Blanc fait suivre le dictionnaire de deux tables où les articles traités sont groupés dans un ordre méthodique ; l'une est dressée d'après le plan du *Dictionnaire universel de la pensée* ; l'autre d'après le plan suivi par M. Blanc dans son *Traité de philosophie scolastique*.

J. G. Fichte. — L'Université de Berlin fête en 1910 son centenaire. Un comité s'est constitué pour ériger à cette occasion, dans la capitale allemande, une statue à J. G. Fichte, le célèbre représentant de l'idéalisme postkantien, premier recteur de l'Université de Berlin, et que les Allemands appellent l'apôtre de la liberté, l'éducateur du génie allemand (*Erzieher zur Deutschheit*). Les grandes publications allemandes font, à cette occasion, un appel aux souscripteurs.

X.

Un nouveau traité de métaphysique scolastique [1].

Il s'agit d'un ouvrage remarquable, richement documenté, mûri dans de longues méditations. De toutes les publications de M. Domet de Vorges, ce livre est l'œuvre maîtresse et le couronnement. Nous sommes heureux de le recommander aux amants de la scolastique comme un excellent et durable instrument de travail.

Nous eussions voulu en faire l'étude approfondie, suivre l'auteur, pas à pas, discuter les solutions qu'il propose aux problèmes ardus de la métaphysique. En plusieurs points nous l'aurions suivi, parfois même dans certaines théories qui lui sont personnelles, mais qui nous semblent constituer un progrès et un enrichissement de la scolastique. En d'autres endroits, nous eussions eu le regret de nous séparer de lui. Mais il est impossible d'entrer dans un pareil détail : ce serait rédiger un traité entier de métaphysique à propos d'un autre traité. Nous nous bornerons à apprécier la méthode dont use M. Domet de Vorges dans son bel ouvrage.

Cette méthode est particulièrement intéressante. Pour élaborer sa métaphysique, M. de Vorges ne s'est point cantonné dans l'étude d'un seul docteur médiéval, il ne s'est point laissé séduire exclusivement par le charme d'un unique système, quelque rigoureux et puissant qu'il fût. Donnant à sa pensée une allure franchement éclectique, il s'est enquis, pour chaque problème, des solutions proposées par les diverses écoles scolastiques, et, dans chacune d'elles, par les penseurs les plus marquants et les plus représentatifs. Il les soumet toutes à la discussion et choisit entre elles. Si aucune des réponses données par les docteurs ne lui paraît conforme au vrai, il en propose une à son tour, toujours sérieusement motivée. Suarez — en qui l'on voit toute l'École, selon un mot heureux de Bossuet rappelé par M. de Vorges — lui fut dans ce travail critique un guide admirablement informé. M. de Vorges a puisé à pleines mains dans la mine féconde en renseignements historiques que renferment les in-folio du docteur jésuite. Il est loin toutefois d'en admettre toujours la philosophie. En mainte question, ses préférences vont aux solutions simples et fortes de

1) Comte Domet de Vorges, *Abrégé de Métaphysique*, 2 volumes. Paris, Lethielleux, 1906.

l'école thomiste. Mais ce n'est point seulement dans Suarez qu'il a appris à connaître les vieux docteurs de la scolastique. Il les connaît de science directe et les a étudiés aussi dans leurs œuvres propres. Il a même voulu atteindre la scolastique dans ses origines, chez Aristote. Il n'a point négligé les philosophies connexes à la grande synthèse médiévale, développements distincts du péripatétisme : les commentaires grecs, arabes et juifs. Il connaît enfin les scolastiques récents et possède les ouvrages auxquels la renaissance actuelle du thomisme a donné le jour. Ayant pénétré la pensée aristotélicienne, l'ayant suivie dans ses développements et son évolution, il utilise ces nombreux et riches documents pour édifier une métaphysique. L'histoire lui a fourni des matériaux de premier ordre : il les soumet à un examen sévère, et, le triage fait, il bâtit un édifice solidement assis, aux lignes fermes et nettes, encore que finement ouvragé dans les détails.

L'emploi de cette méthode historique en philosophie nous paraît mériter l'approbation. S'il est, pour la méditation philosophique, un enseignement qui se dégage de l'expérience du temps passé, c'est qu'on ne peut penser qu'en contact incessant avec l'histoire des systèmes et des doctrines. La théorie de la table rase est définitivement discréditée. Il apparaît évident à tous qu'on ne peut philosopher qu'aidé par la pensée de tous ceux qui, avant nous, ont creusé les mêmes questions. Ces devanciers ont révélé les multiples aspects sous lesquels le réel philosophique peut se présenter à l'intelligence. A ceux qui les suivent, aux héritiers de l'immense capital qu'ils ont amassé par leurs recherches et leurs méditations, de confronter à nouveau leurs vues avec la réalité, de les préciser, de les corriger, au besoin de les écarter. M. de Vorges s'est inspiré de cette loi de la pensée philosophique : elle a donné à son ouvrage, pour une bonne part, la grande valeur qu'il convient d'y reconnaître. D'autre part, ce constant souci de l'aspect historique des questions offre le précieux avantage de développer chez les lecteurs le sens critique. La scolastique, présentée comme le fait M. de Vorges, n'est plus un système clos et tout fait, quelque chose d'intangible et de sacré que l'on s'assimile passivement et que l'on vénère naïvement. Elle est l'occasion de recherches personnelles. Elle n'est plus un répertoire de formules latines, sortes de recettes pratiques à l'usage des jeunes étudiants en philosophie, et qu'il suffit de combiner comme prémisses d'un raisonnement, pour voir apparaître, au terme du syllogisme qui se dévide automatiquement, la conclusion vraie. La scolastique, grâce à la méthode d'exposition de M. de Vorges, apparaît comme une philosophie qui ne doit sa force, sa profondeur

et sa précision, qu'à l'effort hardi et à la libre discussion de ses docteurs. Pour vivre et se développer, il est nécessaire qu'elle reste fidèle à la loi de sa nature constitutive et de son passé, qui est d'ailleurs la loi même de la philosophie : il faut qu'elle se soumette à la méditation individuelle, qu'elle soit un organisme toujours en mouvement et qu'elle s'assimile toute pensée vraie qui voit le jour, peu importe son lieu d'origine.

Après le caractère historique et critique de son beau traité de l'être, nous louerons aussi, chez M. de Vorges, les préoccupations *positives* qui le guident constamment. Avec lui la métaphysique n'habite plus le pays des nuages. Son objet, c'est tout être du monde où nous vivons : cet homme, cet animal, cet arbre, abstraction faite des conditions particulières, matérielles et mobiles qui sont du ressort des autres sciences et des autres parties de la philosophie. Cet être réel, le métaphysicien l'analyse, le décompose en ses éléments primordiaux, il en étudie les aspects les plus généraux. Et voilà ce qu'est la métaphysique. Voilà ce qu'est, en réalité, cette discipline, de réputation si revêche, et que beaucoup aujourd'hui aiment à se représenter perchée sur quelque inaccessible sommet, et le regard perdu très loin, dans les étoiles et dans la lune.

L'œil toujours fixé sur l'être réel et concret, d'où la métaphysique tire ses concepts et ses principes, l'auteur réagit, non sans énergie, contre un des vices dont certains scolastiques furent loin de se garder : le réalisme à outrance. Particulièrement il sépare nettement sa cause de celle de Duns Scot et de ses disciples. Ces docteurs aimaient à réaliser les concepts essentiels en autant d'entités distinctes. Tout entiers à l'objet de leurs fines analyses, ils ne se souvenaient pas assez que celui-ci n'a d'existence que dans ce tout concret, affecté d'un acte unique d'être qu'est l'individu. De ce défaut capital, on s'est plu à faire un grief à l'Ecole tout entière. M. de Vorges montre qu'il est le fait de certains docteurs. Il est injuste de l'imputer à tous les scolastiques. Et lui-même, dans son *Abrégé de Métaphysique*, y échappe généralement.

Aux éloges que nous aimons à faire de sa méthode à la fois historique et positive, nous est-il permis d'ajouter un mot de critique ? Nous sommes partisans si convaincus de sa méthode féconde, que nous lui reprocherons de n'en avoir point fait un usage suffisamment étendu. Il s'efforce d'appuyer constamment sa méditation sur l'histoire de la philosophie. Il aurait pu, ce nous semble, utiliser celle-ci avec plus d'ampleur et de hardiesse. Sans doute, il connaît et cite à suffisance Aristote, les grands docteurs du moyen âge, les auteurs de second ordre, les thomistes actuels. Mais n'eût-il pas

fallu mettre la scolastique en contact plus intime avec la philosophie moderne et contemporaine ? Certes, en quelques endroits, nous le voyons aux prises avec le mécanicisme et le spiritualisme de Descartes, l'occasionnalisme de Malebranche, le monadisme de Leibniz. Dans l'ensemble, toutefois, il faut reconnaître que les préoccupations de l'auteur sont trop exclusivement médiévales et que l'œuvre pourra donner à certains une impression archaïque [1]. N'eût-il pas fallu montrer la modernité, l'actualité des problèmes que les docteurs du XIIIe et du XIVe siècle se posaient dans leurs cellules monastiques, qu'ils discutaient du haut de la chaire professorale, parfois avec tant de passion et de véhémence ? N'eût-il pas été utile de jeter la scolastique en plein dans la pensée moderne, comme on trempe l'acier en le plongeant dans l'huile ? Toute la philosophie moderne est tournée vers le problème critique. N'est-ce pas le traiter un peu sommairement que de le trancher par quelques rapides affirmations, comme le fait M. de Vorges ? « Les docteurs ne se sont point hasardés, écrit-il, ... à discuter la valeur même de l'intelligence humaine. Ils l'ont acceptée de confiance telle que la nature nous l'offre. Pouvaient-ils faire autrement sans tomber dans un cercle vicieux, puisque la valeur de l'intelligence ne saurait être prouvée que par l'intelligence même ? » [2]. Et plus loin : « Il est évident qu'il y a des êtres. Cette vérité est comprise dans tout ce que nous voyons, dans tout ce que nous sentons; il n'y a donc pas lieu de la démontrer » [3]. Mais c'est précisément cette vérité que la philosophie, depuis Kant, met en question. Et l'examen critique de la faculté de connaître, auquel elle convie, ne nous fait pas nécessairement tourner dans un cercle. Cet examen part du fait de conscience, sans le discuter, tel qu'il se présente. Et par la conscience, de l'intérieur en quelque sorte, sans prononcer *a priori* sur leur valeur représentative, nous examinons nos actes cognitifs du monde externe, pour voir s'ils nous renseignent objectivement sur celui-ci, ou s'ils ne sont que des formes subjectives de l'entendement. Les points de vue nouveaux de ce genre que la philosophie contemporaine a introduits dans l'esprit, ne fallait-il pas les connaître avec autant de soin et de conscience que les doctrines sur la matière et la forme, sur le principe d'individuation ou la distinction de

1) Nous ne voulons rendre ici qu'une impression d'*ensemble*. Certaines parties de l'*Abrégé de Métaphysique* sont d'allure plus moderne, et même un chapitre entier, celui des *Causes libres* (tome I, pp. 241 à 261) nous parait un bel exemple de thomisme renouvelé, un contact des doctrines contemporaines, un modèle de discussion *néo*-scolastique.

2) *Abrégé de Métaphysique*, t. I, p. VIII.

3) *Ibid.*, p. 19.

l'essence et de l'existence ? Les deux ordres de problèmes sont également légitimes.

Si l'on adopte la méthode historique en philosophie, pourquoi se borner à suivre le développement du seul péripatétisme et de la scolastique seule? L'éclectisme que M. Domet de Vorges a si remarquablement appliqué dans son *Abrégé de Métaphysique*, — et qui, pour le dire en passant, n'a rien de commun avec la mosaïque de systèmes de V. Cousin — l'éclectisme, logiquement, ne peut connaître de bornes. Il doit glaner dans tous les champs, cueillir dans tous les parterres. Si l'on pratique l'examen des diverses philosophies, en toute loyauté, mais aussi avec sévérité, l'aristotélisme scolastique n'a rien à craindre à se montrer accueillant. Ses cadres sont assez larges et assez souples pour s'ouvrir à toute vérité.

EDG. JANSSENS.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

VIII.

Nominations.

1. M. Albert Michotte, agrégé à l'Ecole Saint Thomas est attaché, comme chargé de cours, à l'Institut de Philosophie, et nous l'en félicitons. Il est titulaire d'une chaire consacrée à la psychologie expérimentale. La dissertation qu'il a publiée sur *Les signes régionaux* et que les hommes compétents ont accueillie par les appréciations les plus flatteuses, sera — nous le souhaitons — le point de départ d'une série de travaux longue et fructueuse. M. Michotte disposera d'un laboratoire richement outillé et aménagé sur le modèle des laboratoires allemands.

2. En remplacement de S. G. Mgr Mercier, archevêque de Malines, les chefs de l'Université ont nommé à la présidence de l'Institut de Philosophie, Mgr Deploige, professeur de droit social. Les collègues de Mgr Deploige aiment à lui dire qu'il peut compter sur leur dévouée collaboration. Autour du nouveau président se grouperont, dans la même union, tous ceux que Mgr Mercier, par sa direction inoubliable, a su attacher pour toujours à son œuvre philosophique.

IX.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1906.

(Session d'octobre).

BACHELIERS EN PHILOSOPHIE.

Avec distinction : MM. Hoffen, Antoine, de Cracovie. — Verbraeken, Adolphe, de Melsele.

LICENCIÉ EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : M. Zaragueta, de San Sebastian (Espagne).

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE.

D'une manière satisfaisante : M. Cogoluenne, de Clermond-Ferrand.

Comptes-rendus.

B. Croce, *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, trad. sur la deuxième édition italienne par H. Bigot. — Paris, Giard, 1904.

Cet ouvrage a été fort remarqué. Il contient deux parties : une théorie et une histoire de l'esthétique.

L'auteur considère le beau comme un phénomène purement *subjectif*, et ne s'inquiète aucunement de ce qui dans l'*objet* extérieur provoque en nous l'impression esthétique. « Le beau n'appartient pas aux choses, ce n'est pas un fait physique ; il appartient à l'activité de l'homme, à l'énergie spirituelle » (p. 93). Cette thèse domine l'ouvrage, et il est frappant de voir qu'elle caractérise la presque totalité des livres qui ces dernières années ont paru sur l'esthétique. Volkelt, Kohn, Witasek, Th. Lipps ne parlent pas autrement. Cette théorie nous paraît fausse dans sa teneur outrancière ; elle mutile l'étude de l'esthétique qu'elle dépossède d'un groupe important de problèmes, à savoir de ceux qui se rapportent à l'aspect ontologique de la beauté ; elle s'inspire de cette fâcheuse tendance de certains systèmes contemporains à rayer du programme des recherches toute question métaphysique.

Avec raison Croce range le phénomène esthétique parmi les activités *représentatives*, et il dirige de véhémentes et victorieuses objections contre les théories qui cherchent le secret de l'impression dans des « concepts pseudo-esthétiques », telles que la théorie de l'illusion et de l'hallucination (p. 18), celle du sentiment, du jeu, de l'art à thèses, de la volonté, de l'hédonisme sous toutes ses formes.

A quelle espèce de contenu représentatif convient-il d'attribuer la beauté ? Croce répond : à la représentation *intuitive* ou *imaginative*. L'art et le beau résident dans une *intuition* par l'imagination du concret ou de l'individuel — par opposition à la science, qui s'élabore avec des notions intellectuelles et abstraites, des concepts. *Intuition* et *expression* vont de pair. « Pour l'activité intuitive, autant d'intuition, autant d'expression. Si cette proposition semble

au premier abord paradoxale, c'est surtout parce qu'on donne d'ordinaire à l'expression une signification trop restreinte, en n'entendant par là que les expressions dites *verbales*. Mais il y a aussi des expressions non verbales, comme celles de lignes, de couleurs, de tons ; et à toutes celles-là s'étend notre affirmation. L'intuition *et* expression tout ensemble, d'un peintre est picturale ; celle d'un poète est verbale. Mais picturale ou verbale, ou musicale ou de quelque nom qu'on la nomme, l'expression ne peut faire défaut dans aucune intuition, puisqu'elle est une partie indivisible de la nature de celle-ci » (p. 8). L'imagination devient la faculté esthétique fondamentale et son rôle est heureusement mis en relief. Puisque l'œuvre d'art est l'intuition ou l'expression du concret, elle forme une *individualité*. Toute classification d'œuvres d'art, toute traduction devient impossible.

La réduction de la perception esthétique à une pure connaissance imaginative ou intuitive d'une part, et d'autre part l'opposition de la forme esthétique (concret) et scientifique (abstrait) du savoir entraînent une série de corollaires que l'auteur accepte en pleine logique, mais qui dénotent selon nous l'exagération des principes servant de point de départ : *toute* connaissance *intuitive* est d'ordre esthétique (p. 13) ; — cela est-il admissible ? La science elle-même, dans la mesure où elle utilise l'intuition dont elle ne peut se passer, n'est pas étrangère au domaine de l'art ; car « il y a de la poésie (intuition) sans prose, mais il n'y a pas de prose (concept) sans poésie » (p. 27) ; n'est-ce pas renverser le principe même de l'opposition des facultés de perception, énoncé plus haut ? L'histoire comme l'art « pose des intuitions », l'*individuum omnimodo determinatum*, et « l'histoire se réduit par là au concept de l'art » (p. 28). Cela nous paraît fort discutable.

Il faudrait, pour démêler ce qui nous semble vrai et faux dans les doctrines de M. Croce, une étude détaillée que nous ne pouvons songer à entreprendre ici.

Ces réserves faites, l'étude de Croce abonde en aperçus originaux, en fines analyses, en classifications judicieuses.

L'esquisse historique qui forme la deuxième partie de l'ouvrage est conçue du point de vue spécial auquel s'est placé le théoricien : l'histoire de l'esthétique est fonction de l'esthétique de l'historien. Pour B. Croce il n'y a pas d'esthétique ancienne et l'esthétique est une conquête de l'esprit moderne (p. 152), parce que les anciens ont principalement considéré l'esthétique comme un attribut de la *réalité extramentale*. Pour les mêmes raisons il ne pouvait pas ne pas déconsidérer les « directions vicieuses » (p. 171) de l'esthétique du

moyen âge. Le *vice* n'est pas si évident que B. Croce nous l'affirme. Nous trouvons au contraire dans les directions scolastiques le plan d'une esthétique intégrale : le phénomène impressif du beau et la nature des choses belles sont étudiés simultanément et dans leur intime union.

M. De Wulf.

J. Fabre, *La pensée chrétienne (Des Évangiles à l'Imitation de Jésus-Christ).* — Paris, Alcan, 1905.

« Ce livre, écrit l'auteur, montrera la pensée chrétienne élaborée dans le monde juif mis en contact avec l'Orient et la Grèce ; élevée à sa forme la plus haute dans le monde gréco-romain ; aboutissant au dogmatisme catholique avec les pères de l'Eglise ; enfin alimentant et dominant toute la vitalité intellectuelle du moyen âge » (p. 3). L'ouvrage s'occupe donc à la fois de l'histoire de la religion chrétienne, et de l'histoire des idées philosophiques, et notamment de celle des origines et des développements du christianisme. L'histoire du dogme catholique est traitée fort à la légère. Les aperçus philosophiques de l'auteur sont presque toujours superficiels et souvent erronés. Il n'a pas compris le moyen âge philosophique auquel il consacre les deux derniers livres de son ouvrage, et de son point de vue étroit il conclut : « C'était aussi une philosophie de mort que la philosophie du moyen âge » (p. 441). — « A la place des faits, des textes ; à la place de la vérité, l'autorité » (p. 442). Toujours les vieilles sottises ! Longtemps encore elles traîneront dans des ouvrages tels que ceux de M. Fabre, alors qu'elles sont discréditées depuis longtemps aux yeux des historiens, même de ceux qui sont indifférents ou hostiles au catholicisme.

M. De Wulf.

Georges Legrand, *Pourquoi lit-on des romans ?* — Namur, Godenne, 1906.

La *Revue Néo-Scolastique* de février 1906 a détaché quelques feuillets d'une coquette brochure que M. Legrand a récemment fait paraître sous le titre : *Pourquoi lit-on des romans ?* L'auteur excelle dans ces causeries fines qui rappellent et continuent les conférences du P. Van Tricht. Après une analyse psychologique du plaisir en général, M. Legrand étudie le double attrait du roman : « la curiosité excitée et soutenue par les péripéties de l'intrigue, l'intérêt provoqué par la représentation de l'activité humaine, et le besoin d'émotions inhérent à notre nature demandant satisfaction au talent du narrateur et du peintre » (p. 40). Pour parer aux inconvénients du roman, il

expose ce triple conseil : « Si vous lisez des romans, ne lisez pas que cela ; lisez-les avec attention, *non multa sed multum ;* choisissez ceux qui rendent meilleurs ».

M. De Wulf.

E. Janssens, *La Philosophie et l'Apologétique de Pascal.* — Louvain, Institut supérieur de Philosophie et Paris, Alcan, 1906.

Pascal a fait l'objet de travaux récents et fort remarquables. Nous citerons les ouvrages de MM. Boutroux, Giraud, Michaut, Hatzfeld, L. Brunschvicg. Après des « pascalisants » de cette valeur, il pouvait paraître périlleux de chercher de nouvelles voies et de se mettre en quête de nouvelles pistes. M. Janssens a bien fait de délimiter nettement le terrain qu'il comptait explorer. « Nous n'avons pas voulu, écrit-il dans son Avant-propos, faire une monographie sur Pascal géomètre, physicien, écrivain, polémiste, philosophe, apologète. Il en existe d'excellentes : pour plusieurs chapitres, nous n'aurions pu qu'en donner une réédition, où la modification la plus importante aurait consisté à substituer notre signature à celle de l'écrivain que nous aurions « utilisé ». Nous avons tâché uniquement à écrire un ouvrage sur la doctrine philosophique et théologique du grand apologiste. Et même nous n'avons pas cherché à en faire un examen complet et détaillé aux différents points de vue dont elle est susceptible. Nous nous sommes attaché, dans la pensée pascalienne, aux aspects qui offrent le plus d'intérêt à notre époque, sur lesquels nous croyons avoir quelques vues neuves et que nous avions chance de traiter avec le moins d'insuccès...

» Ceci n'est donc pas un livre, mais une série de mémoires sur Pascal. Toutefois, si les différentes études qui se trouvent réunies dans ce volume ne sont point rattachées les unes aux autres par le lien matériel d'un groupement en chapitres, articles et paragraphes, on aurait tort de croire qu'elles n'offrent entre elles que des rapports lointains. Un lien organique les joint. L'unité, la suite, la continuité gît ici, non dans la forme, mais dans la pensée. »

En effet, les études qui prennent place dans ce livre convergent vers une idée centrale. M. Janssens a voulu déterminer surtout la méthode propre à Pascal, dont l'illustre apologiste fait l'application aussi bien en physique qu'en philosophie et dans les sciences théologiques. Certains traits de cette méthode se trouvent déjà indiqués dans quelques-unes des monographies antérieurement parues sur Pascal. Jamais elle n'avait été caractérisée, avec une netteté suffisante, dans tous ses éléments essentiels. Et pourtant l'étude de cette

méthode est d'une grande actualité : on y fait de constantes allusions dans les controverses contemporaines. Cette méthode offre de nombreux rapports avec la philosophie de l'action ou « pragmatisme » et l'apologétique dite de l'immanence. Il était donc très important de la mettre pleinement en relief et de la soumettre à un examen critique approfondi. C'est à quoi s'est efforcé M. Janssens. Après avoir étudié la méthode pascalienne en physique, après avoir montré, en germe dans les recherches hydrostatiques du grand physicien, les procédés logiques qu'il devait mettre un jour en œuvre dans ses études religieuses, l'auteur aborde le problème tant débattu du plan de l'Apologie que Pascal méditait contre les libertins. La solution de ce problème s'imposait pour connaître avec exactitude l'œuvre apologétique de l'illustre penseur. L'on ne comprend bien les fragments qu'il nous en a laissés et qui portent le nom de *Pensées*, qu'en les remettant à leur place relative, dans l'ensemble dont ils eussent fait partie. Bien des exégètes de Pascal se sont mépris sur le sens de sa pensée, pour ce motif que, ne remontant point aux principes générateurs d'où découlait toute sa doctrine, ils se sont attachés trop exclusivement à quelques-unes de ses théories, laissant les autres dans l'ombre. Sans doute, Pascal philosophe et apologiste n'était point défiguré de la sorte ; il se trouvait néanmoins placé dans un faux jour.

Relativement au problème du plan, M. Janssens prend une position intermédiaire entre les « dogmatistes » qui croient possible la restitution du plan, et les « pyrrhoniens » qui la déclarent irréalisable. Vient ensuite un des chapitres principaux du livre : l'exposé des doctrines maîtresses que Pascal eût développées dans l'*Apologie*, avec son style tout de logique et de passion, et l'étude de sa méthode en apologétique. Les trois derniers chapitres font la critique de cette méthode : l'un au point de vue philosophique, les deux autres au point de vue du dogme et de l'apologétique chrétienne. M. Janssens ne s'est point borné à marquer la part d'erreur que lui semblait renfermer la doctrine de Pascal. La critique n'est utile que si elle conduit à la vérité : il s'est attaché à déterminer les théories du grand apologiste, dont la pensée contemporaine pourrait, selon lui, tirer profit. C'est particulièrement l'objet du dernier chapitre, le plus important avec l'étude sur l'*Apologie* et qui est intitulé : *L'Utilisation de la méthode de Pascal.*

M. De Wulf.

William Barry, *Newman*, traduit de l'anglais par A. Clément. — Paris, Lethielleux.

Newman est à l'ordre du jour. Il est même à la mode. Pour un groupe fort actif d'exégètes, d'apologistes et de philosophes catholiques, son nom résume leurs tendances et leurs aspirations. Ils le prononcent comme un mot de ralliement. Ils l'invoquent comme celui d'un glorieux précurseur qui est atteint par tous les coups qu'on leur porte. Et, en effet, il est indéniable que nombre de théories propres aux immanentistes se retrouvent déjà chez le célèbre cardinal, comme elles sont déjà nettement formulées sous une forme puissante chez Pascal, autre ancêtre illustre que peuvent invoquer à juste titre les philosophes de l'action.

Le livre de M. Barry, une des manifestations de ce mouvement de la pensée religieuse, est à la fois une étude biographique et doctrinale. Il dénote une connaissance approfondie de l'œuvre newmanien, mais nous paraît hâtivement composé. A parler franc, on y souhaiterait moins de lyrisme et de tirades enthousiastes, plus de précision, d'énergie et de méthode dans l'exposé des doctrines de l'illustre converti. Au lieu de dire *positivement* ce qu'était Newman et de s'attacher surtout à mettre en un vigoureux relief les caractéristiques de sa pensée, l'auteur fatigue par des comparaisons fréquentes et parfois forcées. Newman est rapproché de Savonarole, de Renan, de Fénelon, de Flaubert, de Cicéron, de Calderon, du prophète Isaïe... j'en passe et des plus inattendus. Ces parallèles permettent à M. Barry de faire montre d'une vaste érudition et d'une lecture immense. Quelquefois ils sont heureusement choisis et fort suggestifs. Souvent ils n'apportent que fort peu de lumière et le lecteur préférerait à ces continuelles et lointaines expéditions dans l'histoire des littératures et de la philosophie, à la recherche d'une ressemblance ou d'un contraste, un trait saillant et qui dessinât la physionomie de l'immortel écrivain. Au lieu de dire qu'il évoquait tel ou tel, qu'il différait de tel ou tel, mieux eût valu dire toujours, simplement quel il était.

Cependant, malgré ces critiques, les deux pièces maîtresses de la pensée newmanienne nous paraissent fort exactement présentées dans un raccourci lumineux : la théorie du développement et la doctrine de la connaissance et de la certitude sur l'*implicit reason* et l'*illative sense*. Cette partie de l'ouvrage de M. Barry est presque aussi bonne que l'excellente étude de M. Dimnet sur Newman dans son livre : *La Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*.

En somme, faute d'un meilleur ouvrage d'ensemble sur Newman,

le livre de M. Barry mérite d'être lu par quiconque s'intéresse à l'auteur de la *Grammar of assent* et, en général, au mouvement de la philosophie catholique.

EDG. JANSSENS.

HENRI BRÉMOND, *Newman*. — Paris, Bloud, 1906.

M. Brémond mène depuis plusieurs années une active campagne newmanienne. Dans trois intéressants volumes de la collection *La Pensée chrétienne*, il a fait connaître, au public français, le célèbre penseur, sous ses trois aspects principaux : l'historien des dogmes de l'*Essai sur le développement*, le philosophe de la *Grammaire de l'assentiment*, le prédicateur des sermons d'Oxford. Dans le présent ouvrage, il a tâché de remonter jusqu'à l'intime même de l'âme de Newman et d'y faire découvrir la source profonde de ses œuvres, le germe de ses doctrines et de ses méthodes. Cette *biographie psychologique*, pour employer le mot dont l'auteur caractérise son œuvre, est profondément fouillée. Elle abonde en remarques justes ; les aperçus pénétrants y fourmillent ; on y trouve des pages admirablement écrites. Cependant l'auteur ne se soutient pas toujours. Sa pensée tâtonne parfois, il fait trop souvent assister son lecteur à ses longues recherches, à ses pénibles enquêtes psychologiques, il l'y fait même participer : de là une impression d'effort et de gêne que l'on ressent à la lecture de certaines pages. En maint chapitre aussi, l'on souhaiterait plus de brièveté, un raccourci plus net et plus expressif.

Nous reprocherons encore, dans une certaine mesure, à M. Brémond la méthode même dont il se sert et que lui inspire sa philosophie. Il donne trop d'importance, ce nous semble, à la vie demi-consciente, ou, si l'on veut, subconsciente de l'âme newmanienne. Les idées obscures, les vagues sentiments ont une importance considérable dans la psychologie d'un individu et, tout particulièrement, chez le philosophe de l'*illative sense*. Est-ce une raison pour laisser à l'arrière-plan, comme M. Brémond le fait, la vie réfléchie et les volitions rationnelles, qui, tout en émanant pour une large part du tréfonds inconscient de l'âme, réagissent à leur tour sur celui-ci ?

EDG. JANSSENS.

L. STEIN, *Die Anfänge der menschlichen Kultur* (146 pp.). — Leipzig, Teubner.

Décrire les commencements de la civilisation humaine, montrer comment l'homme s'est constitué petit à petit et comment les races se sont formées progressivement, expliquer dès leur premier essor

le développement de l'agriculture, du commerce et de l'industrie, saisir dans le mystère des temps primitifs l'origine du langage, de l'écriture, de la numération, du système des mesures, de l'art et de la science, nous faire assister aux premières évolutions de la famille, de la religion, des mœurs et de la morale, dissiper l'obscurité qui dérobe à notre vue la naissance de la propriété, du droit et de l'Etat, telles sont les ambitieuses visées de M. Stein dans le petit livre que nous analysons.

L'auteur touche une infinité de problèmes et il ne vaut pas la peine de critiquer ses solutions. *A priori* on peut les récuser, parce que les sciences sociales particulières sur lesquelles doit s'appuyer une telle synthèse sont encore *in fieri* et n'éclairent que d'un jour douteux la genèse des faits sociaux. Sur la genèse du langage et de l'écriture, sur celle de la religion, sur celle de la famille, en un mot sur celle de chaque institution, il y a quelque dizaine de systèmes qui s'entrechoquent et ne paraissent pas mieux fondés les uns que les autres. Dès lors choisir arbitrairement un de ces systèmes et le présenter dogmatiquement comme l'expression de la vérité scientifique, répéter le procédé pour les nombreuses questions abordées dans ce petit livre, ce n'est pas instruire le public, c'est fausser son esprit. M. Stein ne pouvait réussir dans sa tâche, parce qu'il entreprenait une tâche impossible : une histoire dogmatique des origines de l'humanité est un projet dont l'exécution doit être différée d'ici à longtemps.

Il arrive, du reste, à M. Stein de commettre des bévues absolument trop considérables. Page 5, il range Rousseau parmi les chefs de l'école physiocratique. Cela surprendra les économistes. Page 63, il écrit que la zone tropicale colore la peau en noir, tandis que le climat du nord la colore en blanc. Cela surprendra l'ethnographe qui peuple la région tropicale de peaux rouges en Amérique, de nègres en Afrique et d'hommes jaunes en Asie. Page 22, il explique le langage d'une manière inattendue : l'homme était autrefois un quadrupède, son corps s'est redressé peu à peu et grâce à la station verticale « la poitrine a été libérée de la pression des intestins, de cette pression qui condamne les quadrupèdes au grognement perpétuel. Grâce à ce que le poumon n'avait plus à supporter le poids des entrailles, le gosier, le cou et les cordes vocales ont pu se développer plus librement. Tout ceci confère à l'homme, grâce à son instinct inné d'imitation, la possibilité d'épier les sons articulés des oiseaux et de les imiter. — Et ainsi naissent d'abord le chant et le langage et à leur suite l'intelligence. » Cette fantaisie est copiée de Herder. Elle était excusable au XVIIIe siècle. On ne

devrait pas la reproduire au xxe. Page 81, on lit : « La domestication des animaux, c'est-à-dire leur transformation d'animaux féroces en animaux domestiques, est un événement d'une signification mondiale. » Singulière idée de la domestication ! Comment le cheval qui n'a ni les griffes du lion, ni sa mâchoire puissante, ni l'agilité du tigre, ni aucun des moyens de carnage des bêtes de proie, a-t-il pu être un animal féroce aux temps primitifs ? Mais voici le bouquet et nous traduisons littéralement : « Toute vie, comme nous savons, requiert certaines conditions de température. Les organismes les plus durs et les plus résistants sont tués par la gelée au pôle nord et consumés par la chaleur au pôle sud » (p. 12). La chaleur torride dans l'océan glacial antarctique ! Que vont dire les polaires ?

M. Stein a écrit autrefois de gros livres dont le petit volume actuel est la moelle. Il est fâcheux que l'auteur ait eu l'idée de nous donner lui-même le résumé de son système. On se trouve forcé de juger l'œuvre entière par son extrait médullaire.

MAURICE DEFOURNY.

L'abbé VALLET, *Les fondements de la connaissance et de la croyance.* — Paris, Lethielleux, 1905.

Le problème de la *connaissance* n'en était pas un autrefois ; on considérait la connaissance comme un fait et sa certitude comme une évidence. On avait bien cherché à se rendre compte du mode d'opération du sujet connaissant. Saint Thomas a donné sur cette matière une admirable théorie. Mais ni lui, ni les autres scolastiques n'avaient imaginé de se demander si l'évidence n'était pas une illusion. Depuis que cette question a été posée par Kant, elle est devenue le problème inévitable que se pose d'abord tout philosophe.

M. l'abbé Vallet a entrepris l'examen de cette thèse délicate, dont dépendent non seulement la philosophie, mais la religion même et la morale. Il montre, en contradiction avec Kant, qu'il y a des certitudes immédiates qui s'imposent par leur propre clarté. Il y en a même dans la connaissance objective qu'on ne saurait révoquer en doute. Il explique la manière dont se forme la sensation, et comment l'intelligence tire de la sensation les idées universelles, acquiert les idées de substance, de cause et d'absolu. Chemin faisant, il critique les opinions de Kant, de Blondel, de Fonsegrive, de Laberthonnière et surtout de l'abbé Loisy. Enfin il précise les connaissances que nous avons de l'univers, de l'âme et de Dieu.

Tout ce livre est écrit avec une clarté élégante assez rare chez les philosophes contemporains. Quant au fond, c'est un exposé des grandes lignes de la philosophie de saint Thomas. Il n'y a donc

rien de bien nouveau pour les spécialistes. Mais l'ouvrage n'en sera pas moins utile, parce que la philosophie traditionnelle est le grand remède à l'anarchie présente des intelligences. Peut-être certains philosophes contemporains, enfermés dans leurs idées et leur système, fermeront-ils le livre après le premier chapitre, comme semble l'avoir insinué un critique, mais tous ceux qui n'ont point encore de parti pris liront utilement ce beau travail.

La seconde partie du livre, *les fondements de la croyance*, est beaucoup plus courte. Nous le regrettons, car nous l'avons lue avec un vif intérêt. Nous avons vu rarement indiquer avec cette netteté et cette justesse d'expression les conditions de la foi, la valeur du dogme, le genre de progrès qu'on peut lui attribuer et les principes de l'apologétique. M. Vallet devrait faire de cette partie une brochure à part, dont la lecture, très accessible aux gens du monde, fortifierait la foi de beaucoup de chrétiens et ferait tomber bien des préjugés.

D. V.

V. Brants, *La Faculté de Droit de l'Université de Louvain, à travers cinq siècles* (1426-1906). — Louvain et Paris, 1906.

Dans ce livre plus d'une page intéresse l'histoire des idées philosophiques. Car la Faculté de droit de l'ancienne Université de Louvain, en pleine splendeur au XVIe et au XVIIe siècle, n'agite pas seulement des questions de droit civil ; sans compter qu'ils s'intéressent à la politique générale, ses professeurs abordent franchement des controverses relatives au droit naturel ou philosophique, aux devoirs du prince, aux règles et aux conseils du gouvernement. « Bien que l'enseignement du droit public, écrit M. Brants, fût toujours exclu des chaires universitaires, cependant les idées générales y pénétraient comme introduction à la jurisprudence et le droit public naturel entrait dans les cours de droit et de théologie à l'occasion des traités *De justitia et jure*, comme aussi d'ailleurs quelques principes de science économique. Cette introduction générale à la jurisprudence donnait occasion de parler des droits et des devoirs en général, du caractère et du rôle de la loi, des devoirs du prince ; les débuts du Digeste et du Code amenaient ce sujet, longtemps tout se borna à cela et souvent fort sommairement. Quelques auteurs toutefois ont donné à ces principes généraux de la jurisprudence, au droit naturel ou philosophique, un développement assez large qui présente un grand intérêt, et ce développement se ressent des idées philosophiques et religieuses mélangées d'erreurs plus ou moins graves où l'humanisme met aussi sa

note naturaliste et stoïcienne » (p. 72). Les juristes marchent donc un peu sur les brisées des théologiens, ou plutôt ils abordent une série de problèmes simultanément soulevés dans les traités scolastiques, notamment dans le *de virtutibus* ; l'humanisme eut sa part d'influence sur les idées des juristes, peut-être aussi le protestantisme. Quelle mine de recherches M. Brants nous découvre dans les paragraphes consacrés aux sciences morales et politiques du XVIe siècle (pp. 71-84), aux controverses politiques et à l'économie politique du XVIIe siècle ! Il nous cite des noms et des œuvres, Hopperus, dont le crédit fut profond et durable, Gudelin, Perez, Diodore van Tulden et d'autres. Malheureusement M. Brants n'entre pas dans l'étude doctrinale de leurs œuvres. On ne peut lui en faire un grief, car il n'a voulu entreprendre qu'une histoire *externe*, et il s'est borné à tracer les *cadres* où il faut situer les juristes éminents de notre antique Université (p. XIII). Et il a fort bien rempli la tâche assumée, dans une série de chapitres montrant l'organisation de la Faculté de droit, son œuvre législative, et son intervention dans les événements politiques.

Mais l'histoire des idées reste à faire, et personne ne pourrait mieux l'entreprendre que M. Brants. Nous souhaitons qu'il étudie de plus près le droit naturel tel que le conçoivent ces juristes de la Renaissance et qu'il publie quelques-unes de leurs œuvres. Son travail n'intéresserait pas seulement l'Université de Louvain et la patrie belge, mais fournirait une contribution précieuse à l'histoire si délicate des idées philosophiques de la Renaissance.

M. De Wulf.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

J. Th. Beysens. — Algemeene Zielkunde. Derde Deel. Amsterdam, Van Langenhuysen, 1906.

Constantin Chauvin. — Les idées de M. Loisy sur le quatrième Evangile. Paris, G. Beauchesne, 1906.

H. Leroy, S. J. — Jésus-Christ, sa vie, son temps. Paris, Beauchesne, 1906.

Th. Ribot. — Essai sur les passions. Paris, Alcan, 1907.

Taparelli d'Azeglio. — Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne, traduit par le P. Pichot. 4 volumes. Paris, Lethielleux, 1906.

H. Hoffding. — Histoire de la philosophie moderne. Tome II. Paris, Alcan, 1907.

C. Piat. — Platon. « Les Grands Philosophes ». Paris, Alcan, 1907.

J. V. Bainvel. — La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Doctrine. Histoire. Paris, Beauchesne, 1906.

P. Reginaldus Fei. — De Evangeliorum inspiratione. De dogmatis evolutione. De Arcani disciplina. Paris, Beauchesne, 1906.

Adhémar d'Alès. — La théologie de saint Hippolyte. Paris, Beauchesne, 1906.

Robert Gaitschick. — Französische Skeptiker : Voltaire, Mérimée, Renan. Berlin, Hofmann, 1906.

Ludwig Goldschmidt. — Kant und Haeckel. Freiheit und Naturnotwendigkeit. Gotha, Thienemann.

P. Hoffmann. — L'évolution philosophique en Belgique au xixe siècle ; 28 pages. Liége, 1906.

F. Picavet. — Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. 2e édition. Paris, Alcan, 1907.

V. Brants. — La Faculté de Droit à l'Université de Louvain à travers cinq siècles (1426-1906). Louvain et Paris, 1906.

TABLE DES MATIÈRES POUR L'ANNÉE 1906.

I. E. Janssens. — Un problème « pascalien » : le plan de l'Apologie *(suite)*. 5
II. G. Ysselmuiden. — L'induction baconienne . . 18
III. Fr. A. de Poulpiquet, O. P. — Le point central de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence 32
IV. S. Deploige. — Le conflit de la Morale et de la Sociologie *(suite)* 49
V. Clodius Piat. — La vie future d'après Platon . . 101
VI. Dr Jos. Cevolani. — A propos d'une règle sur la conversion des jugements 111
VII. A. Mansion. — L'induction chez Albert le Grand . 115
VIII. S. Deploige. — Le conflit de la Morale et de la Sociologie *(suite)* 135
IX. V. Ermoni. — Nécessité de la métaphysique . . 229
X. A. Mansion. — L'induction chez Albert le Grand *(suite et fin)* 246
XI. C. Besse. — Lettre de France : l'agonie de la morale 265
XII. S. Deploige. — Le conflit de la Morale et de la Sociologie *(suite)* 281
XIII. Cte Domet de Vorges. — Les manuscrits inédits de Maine de Biran 353
XIV. P. Hadelin. — Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle 371
XV. J. Halleux. — A propos d'un livre sur l'existence de Dieu 392
XVI. F. Van Cauwelaert. — L'empirio-criticisme (1er article) 420

Mélanges et Documents.

I. G. Legrand. — Le plaisir du roman. 80
II. C. Sentroul. — Vrai thomisme contre vrai kantisme (Discussion) 164
III. A. Masnova. — La « Catena aurea » de saint Thomas d'Aquin 200

IV. Le mouvement néo-scolastique. 205
V. G. Legrand. — A propos de Maine de Biran . . 314
VI. J. Laminne. — La permanence des éléments dans le composé chimique 324
VII. D. Nys. — Réponse aux difficultés proposées par M. Laminne 331
VIII. M. De Wulf. — Un scolastique inconnu de la fin du XIIIe siècle 434
IX. Chronique philosophique. 441
X. E. Janssens. — Un nouveau traité de métaphysique scolastique 447

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

I. Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1906 (session de février) 86
II. Nominations 86
III. Publication 87
IV. Nomination 210
V. Publications 210
VI. Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1906 (session de juillet) 338
VII. Programme des cours pendant l'année académique 1906-1907 339
VIII. Nominations 452
IX. Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1906 (session d'octobre) 452
Comptes-rendus 88, 212, 343, 453
Table des matières pour l'année 1906 . . . 465

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 314 308 923

OUND BY